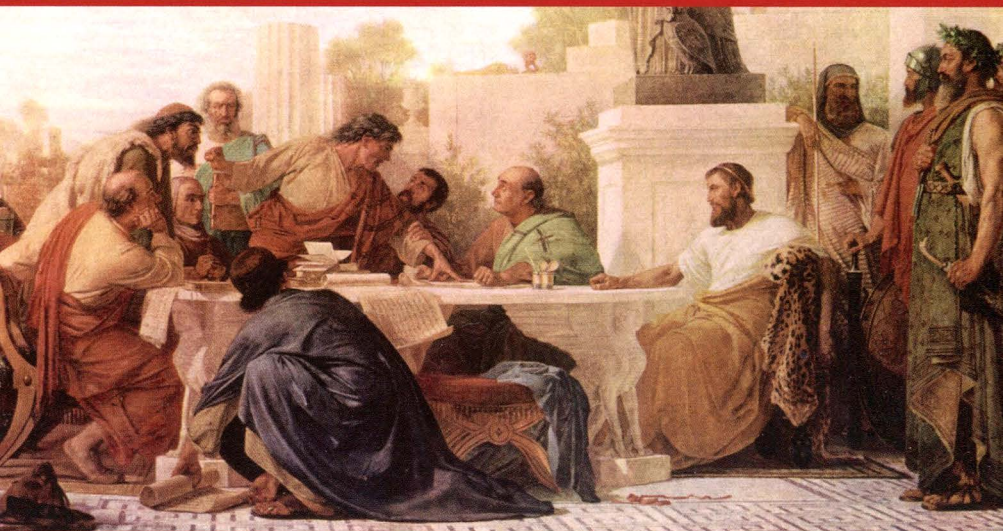
Pagani e cristiani

La storia di un conflitto (secoli I-IV)

Giancarlo Rinaldi

Carocci editore Frecce

Giancarlo Rinaldi

Pagani e cristiani

La storia di un conflitto (secoli I-IV)

Carocci editore Frecce

Indice

Introduzione

Non è possibile comprendere la vicenda storica dell'impero romano se non si conosce l'esperienza religiosa e culturale del cristianesimo antico. Nella tarda antichità le due storie, i due profili si fusero e si confusero. Fu un processo lungo ed elaborato, che ha avuto luogo attraverso momenti conflittuali, ma anche, talvolta, di confronto e di osmosi. L'incontro/scontro tra la novità cristiana e l'assetto religioso tradizionale dell'impero costituisce il capitolo più interessante della storia della cultura antica. Si diedero convegno due visioni del mondo antitetiche dalla cui contrapposizione e, successivamente, integrazione sarebbe nato qualcosa di nuovo destinato a reggere a lungo.

Quel che noi chiamiamo "cristianesimo" fu una forma di giudaismo caratterizzata da una fortissima spinta proselitistica: i concetti fondamentali alla base del pensiero cristiano, e la stessa terminologia che li esprime, sono ancora oggi squisitamente giudaici e non avrebbero nessun senso nel lessico religioso "pagano" se non fossero intervenute successivamente mediazioni culturali, che corsero parallele al processo di separazione della "chiesa" dalla "sinagoga" e a quello di "ellenizzazione" del cristianesimo. *Ekklesìa*, Regno di Dio, Messia, Legge, peccato, fede, grazia, *metànoia*, battesimo sono vocaboli del lessico giudaico fatti propri dai cristiani, i quali evocavano concetti estranei ai canoni della paideia classica.

Il messaggio di Gesù fu diversamente declinato, talché sarebbe più corretto parlare di "cristianesimi" al plurale. Alcune di queste forme vigoreggiarono un tempo per poi scomparire, altre ebbero vita lunga. Quella "paolina" fu capace di imporsi, ma non fu così per la sua versione radicale formulata da Marcione nel II secolo. Lo stesso potremmo dire del "paganesimo", termine improprio (specie se usato al singolare) ma che noi qui adoperiamo per comodità al fine di indicare quel complesso di tradizioni religiose che fecero tutt'uno con la civiltà dell'impero romano. Queste presero corpo in un vincolo sacrale comunitario, una religione "civica", oppure diedero vita a forme di privata devozione, come i culti del mistero.

La storia religiosa dell'impero romano può considerarsi un caleidoscopio policromo nel quale ebbero a scontrarsi e comporsi filoni religiosi diversi: culti civici, divinità elleniche nella loro *interpretatio Romana*, ossequio per l'imperatore e il Senato, culti del mistero, astrologia, religiosità filosofica e poi il giudaismo, quello rabbinico sopravvissuto alla catastrofe del 70, i cristianesimi diversi, le correnti dello gnosticismo, il manicheismo e così via. Per non parlare di quella religiosità di crinale, che noi chiamiamo "sincretistica", la quale forse fu sempre la maggioritaria. Si pensi alla magia, ad esempio, e alla sua utilizzazione disinvolta di elementi pagani e, insieme, giudaici o cristiani. Si pensi inoltre a quanti, dopo la loro conversione al cristianesimo, conservavano atteggiamenti e credenze proprie della vita precedente. Oppure a quei pagani che simpatizzavano per il giudaismo o magari per forme di cristianesimo gnostico.

Tutto ciò rende complesso lo studio del conflitto tra paganesimo e cristianesimo, il quale non può essere equiparato a un semplice confronto tra due schieramenti nettamente e chiaramente individuati. A complicare ancora più le cose interviene il fatto che le nostre fonti sono estremamente lacunose e frammentarie. La storia sono i vincitori a scriverla. Nel nostro caso una vasta produzione pagana di contenuto anticristiano, insomma i documenti della "reazione pagana", ha fatto naufragio a causa degli ordinari meccanismi di selezione che opera la storia e per altri motivi: era la voce della parte soccombente, e fu deliberatamente ostracizzata e cancellata, perché ritenuta perniciosa all'indomani del trionfo della Chiesa. Ci tocca lavorare su frammenti, citazioni e riecheggiamenti, tutte punte di iceberg che ci fanno intravedere la profondità e la vivacità di un dibattito che fu ampio e serrato. Molte delle argomentazioni anticristiane che sarebbero state messe in campo, dall'illuminismo fino ai nostri giorni, possono considerarsi alla stregua di ombre sbiadite delle riflessioni esposte da un Celso, un Porfirio o un Giuliano imperatore[1].

Accanto al tema classico dei perché molteplici della caduta dell'impero di Roma, noi tentiamo anche di comprendere come fu possibile che una forma di cultura religiosa così vetusta e ben radicata del mondo antico poté soccombere di fronte all'avanzata del cristianesimo che era allora, giova ribadire, una variante marginale della religione del popolo giudaico, il quale veniva considerato a sua volta un'etnia esotica e circoscritta, prodotta dalla piccola provincia equestre della Giudea, detta poi Siria Palestina, terra estremamente periferica, mortificata dal fallimento delle

note insurrezioni del 66-70, del 115-117 e del 132-135. Si aggiunga che il fondatore della nuova religione, Gesù, era in realtà un condannato in un processo svolto da un modesto prefetto di provincia, Ponzio Pilato. E tutto ciò risultava dagli stessi scritti che di lui parlavano: i vangeli, racconti composti in un greco pedestre, se confrontato con il brillante lindore della prosa classica. Si aggiunga che quella cristiana, a differenza dalla religione giudaica, non ebbe carattere di liceità se non dall'epoca dell'imperatore Gallieno, cioè nel 260, e poi, dai provvedimenti di Galerio (311) e di Costantino (312-313).

Tutti questi paradossi rendono ancora più affascinante lo studio del conflitto pagano cristiano, che non è da confondere con la storia delle politiche imperiali in tema di cristianesimo. Per compierlo ci si è avvalsi in passato di due diversi approcci che possiamo identificare con altrettanti fondamentali contributi. Pierre De Labriolle[2] si è attenuto a un'esposizione di tipo diacronico e ha passato in rassegna quelli che furono i protagonisti del dibattito ricordandone gli scritti e riassumendone i principali poli di interesse. Su questa scia si è impegnato in anni a noi più vicini Robert L. Wilken[3], che ha operato una selezione tra gli autori più significativi e qua e là ha prestato più attenzione all'esigenza di valorizzare il contesto storico. V'è poi l'approccio esemplificato da Wilhelm Nestle[4] che ha esposto, organizzandole per affinità di tematica, le principali critiche riversate sulla fede cristiana, le Scritture, la Chiesa. Si tratta di opere fondamentali e ancora oggi insostituibili e, tuttavia, nel primo caso si ha la sensazione di esser di fronte a una serie di medaglioni rievocativi, nel secondo gli assunti filosofici giganteggiano a spese dei profili individuali.

Negli ultimi decenni s'è fatta sempre più strada una diversa metodologia: dopo aver superato l'approccio prevalentemente filologico di De Labriolle e quello prevalentemente filosofico di Nestle, quelli che sono i profili, i contenuti e i modi del conflitto sono stati rievocati inquadrandoli nel più ampio contesto della storia politica e sociale di quei secoli. Il panorama è stato così enormemente ampliato e ciascun filone ha interagito e illuminato l'altro. Si pensi ai recenti lavori di Xavier Levieils[5], Jakob Engberg[6], John G. Cook[7], Pierre Chuvin[8].

Questa opportuna visione "olistica" ha comportato anche un'altra novità di rilievo: l'utilizzazione delle fonti documentarie (resti archeologici, iscrizioni, papiri, monete) a fianco di quelle letterarie su cui si era esclusivamente basata in passato la ricerca. Nelle pagine che seguono, cercherò

per quanto possibile di far tesoro di tali stili di ricerca e proverò ad abbracciare diversi aspetti di questo vasto conflitto, che possono a malapena essere distinti ma giammai separati.

Il confronto coinvolse intellettuali ma anche il popolo più disinformato, presso il quale circolavano *rumores* malevoli sul conto dei credenti in Gesù. V'è poi da tenere in conto anche la politica degli imperatori in materia di religione e di ordine pubblico, ma poiché le relative direttive venivano concretamente interpretate e attuate dai governatori provinciali bisognerà prestare attenzione piuttosto al profilo di questi ultimi, i quali operavano con molta discrezionalità determinando spesso episodi di persecuzione durante periodi di pace generale per la cristianità, oppure situazioni di pace in epoca di persecuzione generale. L'utilizzazione del metodo prosopografico ai fini della nostra ricerca si è rivelato utile per evitare generalizzazioni e analizzare con la lente d'ingrandimento situazioni diverse da luogo a luogo, da anno ad anno. Con alcuni contributi sulle province d'Asia[9], Africa[10], Egitto[11] e Siria[12] ho tentato di sistemare i dati disponibili e di avviare lo sviluppo di questa ricerca. Esiste poi la letteratura agiografica, che è relativa al processo e al martirio dei cristiani (*passiones* e *acta martyrum*); in queste pagine, sfrondate dai rigonfiamenti del loro genere letterario, possiamo cogliere talvolta, oltre a interessanti informazioni sul processo criminale romano, anche un profilo generale dei persecutori e il ricordo di imputazioni a carico dei cristiani[13].

In assenza di testi pagani di contenuto anticristiano, pervenuti integralmente, dovremo rivolgerci alla letteratura patristica per cogliere i contenuti o talvolta il senso generale delle critiche che furono mosse alla religione nuova. E non si pensi soltanto alla letteratura apologetica; questa, infatti, non costituisce solo un genere letterario ma è un'esigenza che pervade composizioni afferenti a generi diversi[14]; così, i *sermones* attestano sovente le apprensioni dei pastori cristiani verso il serpeggiare dell'opposizione alla loro fede. Con la letteratura epistolare questa esigenza si fa più diretta e personale. Persino un genere letterario come quello delle *quaestiones et responsiones* potrebbe veicolare il senso di obiezioni partorite *in primis* da avversari della fede e poi circolanti tra credenti [293]. Anche i trattati di esegesi biblica possono rivelarsi utili ai nostri fini poiché l'interpretazione delle Scritture non fu svolta per mera curiosità intellettuale, bensì per l'esigenza quasi quotidiana di far fronte alle critiche che venivano formulate ai testi fondanti la fede cristiana (oppure ai suoi contenuti) da parte dei pagani o da frange "ereticali" della Chiesa stessa.

La critica dei pagani alla Bibbia può considerarsi un apporto recente nell'ambito di questi studi. Nel 1989, con il mio *Biblia gentium*, diedi un primo contributo affinché si riservasse un'attenzione specifica alla Bibbia come terreno di scontro. Poi ho ampliato gli orizzonti di ricerca con i due volumi dal titolo *La Bibbia dei pagani*[15]. Il primo ha proposto un affresco più generale della "reazione pagana" al cristianesimo, attento a contestualizzare il pensiero di autori principali e di altri minori con il contesto storico loro contemporaneo. Più recenti studi hanno continuato felicemente l'indagine del rapporto tra Bibbia e pensiero classico; penso *in primis* ai due lavori monografici di Cook[16].

Gli specialismi accademici, che hanno resistito fino a pochi decenni or sono, ci hanno abituato a settorializzare lo studio del mondo antico; così troppo spesso abbiamo visto procedere ciascuno per la propria strada lo studioso di storia del cristianesimo, di religioni del mondo classico, di giudaismo, di storia della filosofia antica e così via, per non parlare poi della dicotomia tra l'utilizzazione di fonti letterarie e di fonti documentarie. Niente di più pernicioso! Nell'età romana imperiale la circolazione di popoli, lingue, religioni diverse fu molto più fitta e serrata di quel che si pensi. Dottrine e religioni, miti e riti ebbero a confrontarsi, scontrarsi e assimilarsi. Lo studio della resistenza opposta dalla società romana all'avanzata del cristianesimo dimostra tutto ciò, anche nei suoi aspetti più paradossali: il platonismo, che costituì l'indirizzo filosofico più avverso al cristianesimo, fornì poi a quest'ultimo le coordinate di pensiero che furono le più utilizzate per l'esposizione del dogma cristiano.

Un'ulteriore utilità che deriva allo studioso di storia del cristianesimo antico dalla conoscenza dei giudizi formulati dai pagani: nei manuali si tende solitamente a ricavare un capitoletto nel quale si ricordano i principali polemisti anticristiani, relegandoli così in una sorta di circoscritta riserva indiana[17]; sono note avulse dal complesso della ricostruzione storica generale che è invece ricavata normalmente da fonti cristiane. Si tratta di un metodo sbagliato. Come vedremo, le informazioni che ricaviamo da chi non fece parte della Chiesa (e magari l'avversò) proiettano utile luce su quegli assetti organizzativi e dottrinali, sui medesimi profili e sulle stesse vicende del popolo cristiano di cui parlano la storiografia ecclesiastica o le fonti patristiche[18]. L'acquisizione del punto di vista pagano ci fornisce l'altra faccia della medaglia, quella che può integrare e spesso anche correggere la vulgata cristiana solitamente trionfalistica e autocelebrativa. Fonti pagane e fonti cristiane, dunque, devono essere utilizzate contestual-

mente. Siamo fortunati quando uno stesso tema può ricevere luce dall'uno e dall'altro versante insieme, e ciò accade sovente.

Queste pagine intendono offrire al lettore un avviamento generale alla comprensione non solo di un importante capitolo della storia della tarda antichità, ma anche di tanta parte del dramma identitario di noi moderni, "figli" della tradizione cristiana nonché "nipoti" della paideia classica.

Avvertenza

Tutte le indicazioni cronologiche, salvo diversa indicazione, sono da intendersi dopo Cristo.

I più cospicui repertori di obiezioni anticristiane ci provengono dalla penna di Celso, Porfirio, Giuliano imperatore e Macario di Magnesia, il quale ebbe sott'occhio le argomentazioni di un pagano di cui non fornì il nome. Ecco le edizioni di riferimento qui adoperate.

Origene, *Contro Celso* = M. Borret (1967-76), Origène, *Contre Celse*, 5 voll., Paris.
Porfirio, *Contro i cristiani* = A. von Harnack (1916), *Porphyrius. «Gegen die Christen», 15 Bucher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin.
Giuliano, *Contro i Galilei* = E. Masaracchia (1990), Giuliano Imperatore, *Contra Galilaeos*, Roma.
Macario di Magnesia = R. Goulet (2003), Macarios de Magnése, *Le Monogénès*, Édition critique et traduction française, vol. I: *Introduction générale*; vol. II: *Édition critique, traduction et commentaire*, Paris.

Le traduzioni in italiano sono: per Celso quella di G. Lanata, Milano 1987; per Giuliano quella di Masaracchia (1990); per Macario quella di F. Corsaro, Catania 1968.

Poiché molti argomenti s'intrecciano e si richiamano reciprocamente, è sembrato utile inserire nel corpo della trattazione in parentesi quadra l'indicazione di altra pagina in cui lo stesso tema viene ripreso o più adeguatamente esposto. Così [66] significa che lo stesso argomento lo si ritrova alla pagina 66.

Sigle e abbreviazioni

AARC	Atti dell'Accademia romanistica costantiniana
AE	"L'Année épigraphique"
ANRW	"Aufstieg und Niedergang der römische Welt"
ASE	"Annali di Storia dell'Esegesi"
Atti e passioni	A. A. R. Bastiaensen *et al.* (a cura di), *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987
CH	"Church History"
CHJ	S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, IV, Cambridge 2006
CI	*Codex Iustinianus*
CII	*Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, 2 voll., Rome-Paris 1936, 1952
CIL	Th. Mommsen (ed.), *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berolini 1863 ss.
CPG	M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1974 ss.
CTh	*Codex Theodosianus*
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris 1907 ss.
Dig	*Digesto*
FGrHist.	F. Jacoby (Hrsg.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leiden 1923 ss.
FHG	C. Mullerius (Hrsg.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Parisis 1874 ss.
HThR	"Harvard Theological Review"
ICUR	G. B. De Rossi (ed.), *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, 2 voll., Roma 1857 [i.e. 1861]-88, "nova series" ed. A. Silvagni 1922
IG	*Inscriptiones Graecae*, Berolini 1873 ss.
IJPT	"The International Journal of the Platonic Tradition"
ILCV	E. Diehl (ed.), *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, 3 voll., Berolini, 1924 ss.
ILS	H. Dessau (ed.), *Inscriptiones Latinae selectae*, Berolini 1892-1916

JbAC "Jahrbuch für Antike und Christentum"
JEH "Journal of Ecclesiastical History"
JRS "Journal of Roman Studies"
JThS "Journal of Theological Studies"
MAMA W. M. Calder *et al.* (eds.), *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Manchester 1931-88
MEFRA "Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité"
MH "Museum Helveticum. Revue suisse pour l'Étude de l'Antiquité classique"
NDPAC A. Di Berardino (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 voll., Torino 2007 ss.
NT "Novum Testamentum"
OGIS Dittenberger W., *Orientis Graeci Inscriptiones selectae*, 2 vols., Leipzig 1903-05
PG J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Paris 1857 ss.
PGM K. Preisendanz, A. Henrichs (Hrsgg.), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., Stuttgart 1974 (2ª ed.)
PGot H. Frisk (éd.), *Papyrus grecs de la Bibliothèque de Gothembourg*, Göteborg 1929
PGrenf B. P. Grenfell, A. S. Hunt (eds.), *New Classical Fragments and Other Greek and Latin Papyri*, Oxford 1897
*PIR*² E. Groag, A. Stein, L. Petersen (eds.), *Prosopographia Imperii Romani*, saec. I, II, III, ed. altera, Berolini-Lipsiae 1933 ss.
PL J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paris 1844 ss.
PLRE I A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I: *A. D. 260-395*, Cambridge 1971
PLRE II J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II: *A. D. 395-527*, Cambridge 1971
POxy B. P. Grenfell, A. S. Hunt (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, London 1898 ss.
PSI *Papiri greci e latini* (Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto), Firenze 1912 ss.
QC "Quaderni catanesi di studi classici e medievali"
RE G. Wissowa *et al.* (Hrsgg.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 ss.
REAug "Revue des Études augustiniennes"
RevB "Revue Biblique"
RHDFE "Revue historique de Droit français et étranger"
RHLR "Revue d'Histoire et de Littérature religieuses"
RHPhR "Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses"

RHR	"Revue de l'Histoire des Religions"
RivBibl	"Rivista biblica"
RLAC	Th. Klauser *et al.* (Hrsgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 ss.
RSCI	"Rivista di Storia della Chiesa in Italia"
RSLR	"Rivista di Storia e Letteratura religiosa"
SB	*Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, Strassburg-Wiesbaden 1915 ss.
SCh	*Source Chrétiennes*, Paris 1941 ss.
SCO	"Studi classici e orientali"
SEG	*Supplementum epigraphicum Graecum*, Leiden-Amsterdam 1923 ss.
SHA	*Scriptores Historiae Augustae*
SIG	W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 2 vols., Leipzig 1917
SMSR	"Studi e Materiali di Storia delle Religioni"
SPA	"Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften"
StPatr	"Studia patristica"
StudRom	"Studi romani"
VetChr	"Vetera Christianorum"
VigChr	"Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language"
ZNTW	"Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche"
ZPE	"Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik"

Parte prima
I protagonisti

I

I giudei nell'opinione pubblica pagana

Quando a Corinto il proconsole Gallione fu chiamato a giudicare tra Paolo e i suoi avversari giudei, che lo accusavano di diffondere un culto contrario alla legge di Roma, egli comprese immediatamente che si trovava di fronte a faccende interne all'etnia giudaica e se ne lavò le mani, affermando che si trattava di questioni di «parole e nomi» riguardanti la Legge dei giudei (At 18,12-16). Agli studiosi di storia delle religioni, e del cristianesimo in particolare, sarebbero stati necessari non pochi secoli per persuadersi finalmente della piena "ebraicità" di Gesù e del carattere pienamente giudaico della predicazione sua e dei suoi seguaci!

Quando ci avviciniamo allo studio dei giudizi formulati dai pagani in merito alla religione cristiana[1] dobbiamo liberarci da una diffusa precomprensione secondo la quale costoro non avrebbero avuto adeguate informazioni su ciò di cui parlavano. Questo può dirsi esatto se ci riferiamo alle dicerie che circolavano tra il popolo e che dipingevano i seguaci di Gesù come cannibali, incestuosi, causa di calamità naturali, ma non può applicarsi a quelle pagine di intellettuali, come ad esempio Celso Porfirio e Giuliano, che ci sorprendono per la loro acutezza.

Ai pagani fu sempre chiaro che la religione predicata da Gesù e tramandata dai suoi seguaci era una proiezione del giudaismo. Cristiani e giudei litigavano: i primi prendevano sempre più fragorosamente le distanze dai loro "fratelli maggiori" attraverso tutta una letteratura *adversus Iudaeos* fino a giungere alle invettive delle orazioni *Contro i giudei* di Giovanni Crisostomo. Ma agli osservatori pagani fu sempre chiara la stretta affinità tra le due fedi.

Il dramma dei cristiani fu anche quello di essere schiacciati dall'ingente coacervo di giudizi e pregiudizi antigiudaici diffusi nel mondo ellenistico romano e dalla loro carenza del requisito dell'antichità che i giudei invece possedevano. Se i cristiani avessero posseduto questo scudo protettivo sa-

rebbero state risparmiate loro non poche tribolazioni. Si sa che nel mondo antico tutto ciò che era vetusto acquisiva una patina di venerabilità mentre, al contrario, ciò che era recente, specialmente in materia di religione, suonava per ciò stesso sospetto, se non addirittura pericoloso.

Per comprendere l'atteggiamento dell'opinione pubblica pagana nei riguardi del cristianesimo bisogna necessariamente chiarirsi le idee su quale sia stato il ritratto del giudeo e della sua religione allora in circolazione[2]. Della letteratura greca e latina in materia di giudaismo si può affermare ciò che abbiamo già detto in merito agli scritti anticristiani di autori pagani: i testi sono prevalentemente naufragati e quel che rimane sopravvive allo stato frammentario. Spetta a Menaḥem Stern aver raccolto e commentato in un'ampia antologia di tre volumi tutta questa produzione[3].

Possiamo individuare due principali poli di interesse letterario verso il giudaismo nel mondo antico: Alessandria e l'area asiatica, cioè l'Asia proconsolare intorno alla città di Efeso. Di gran lunga più ricco e interessante il primo filone, confluito in una vasta pubblicistica antiebraica. Ciò a causa della grande comunità giudaica attiva nella capitale alessandrina e delle tensioni che questa nello stesso tempo suscitava e pativa presso il circostante ambiente pagano. Non sarebbe esagerato ritenere che tutto quanto in futuro sarebbe stato prodotto contro i giudei, giungendo sino a tempi a noi vicinissimi, può considerarsi una rimasticatura di quella produzione. Non è il caso di entrare nel merito di ciascun autore di cui abbiamo notizia[4], tuttavia è da notare come alcune invettive antigiudaiche sarebbero state poi "girate" all'indirizzo del popolo cristiano, attestando così una riutilizzazione di motivi polemici oltre che una fitta circolazione di *topoi* controversistici tra pagani, giudei e cristiani[5]. I pagani alessandrini aggredirono principalmente il racconto dell'esodo degli ebrei dalla loro terra; ben comprendevano che si trattava di una saga di fondazione, consacrata dall'epopea biblica e perpetuata dal ricordo rituale, e che però ritraeva a tinte fosche il regno secolare dei faraoni per esaltare una tribù di pastori a cui Mosè, loro capo, voltando le spalle al civilissimo Egitto, aveva dato norme e istituzioni contrarie a quelle di ogni altro popolo conosciuto come civile[6]. Un autore giudeo-ellenista come Ezechiele (II sec. a.C.), componendo una tragedia di ispirazione euripidea dal titolo *L'esodo*, tentò sia di edificare il fruitore giudeo sia di rintuzzare le accuse dei pagani.

Già nell'età di Tolomeo I Sotere (323-283 a.C.) il pagano Ecateo di Abdera in margine alla sua *Storia dell'Egitto*, pur non essendo pregiudizialmente avverso ai giudei, concludeva con una condanna al μισόξενος βίος

indotto da Mosè. Anche i cristiani sarebbero stati accusati di essere asociali e da lì al sospetto di tramare contro il prossimo il passo sarebbe stato breve. I toni della polemica si fecero più aspri con Manetone (III sec. a.C.), sacerdote di Eliopoli e collaboratore di Tolomeo I per la promozione del culto di Serapide. Il suo trattato *Aegyptiaca* nello stesso tempo influenzò la storiografia sull'Egitto antico e nutrì la pregiudiziale antigiudaica. Sulla stessa scia possiamo collocare il successivo Lisimaco (II-I sec. a.C.) il cui ritratto dei giudei coincideva con quello di un popolo di mendicanti malati dediti all'assassinio e alla profanazione. Così anche nelle pagine di Timagene, che fu influente nei circoli aristocratici della Roma augustea, la rievocazione della storia dei re di Macedonia non poteva escludere l'epocale conflitto tra Antioco IV e i giudei. Nella prima età imperiale incontriamo Apione, un provinciale urbanizzato ad Alessandria, tanto fiero delle acquisite tradizioni culturali quanto avverso ai giudei. La sua influenza si protrasse tra il principato di Tiberio e quello di Claudio, raggiungendo la sua *acmè* all'epoca di Caligola, quando lo troviamo presso la corte imperiale a contrastare l'ambasciata dei giudei alessandrini. Delle invettive di Apione abbiamo un'idea grazie alla confutazione che dedicò loro Flavio Giuseppe in un suo scritto apologetico che possiamo leggere tutt'intero. La materia del contendere riguardava i privilegi da riconoscersi ai greci di Alessandria: i pagani accusavano i giudei non soltanto di reclamarli per sé pur non condividendo, dei greci, costumi, cultura e religione, ma anche di tramare contro il buon ordinamento della società e l'ordine pubblico. Ritorneremo sul tema in seguito, parlando di Caligola [35]. Alla successiva età di Nerone appartiene invece quel Cheremone d'Alessandria [43] che fu direttore della grande biblioteca cittadina e che indusse lo stesso imperatore a far propria una concezione teocratica di impronta egizia. Questo intellettuale compose un'opera sulle antichità dell'Egitto dalla quale il ritratto del giudeo certamente non doveva uscire luminoso.

Gli autori pagani di area asiatica formularono giudizi più miti. Ricorderemo Ermippo di Smirne (III-II sec. a.C.), Agatarchide di Cnido (II sec. a.C.) e quell'Apollonio Molone che fu maestro di Cicerone e di Cesare[7]. L'Asia romana fu regione dove prosperò una diaspora giudaica fitta ma solitamente ben integrata nel contesto circostante[8]. Probabilmente Tacito, proconsole di questa provincia nel 112-113, proprio qui acquisì quelle informazioni sui giudei (e anche sui cristiani) che poi mise a frutto rispettivamente nel libro quinto delle sue *Historiae* e nella notizia sulla persecuzione dei cristiani in occasione dell'incendio di Roma del 64 che leggiamo

negli *Annales* [40]. Nella sua digressione sul giudaismo, chiamata le «antichità giudaiche», confluiscono vari filoni di trattatistica antigiudaica che consolidano l'opinione su questo popolo che poteva nutrire un intellettuale romano, appartenente all'*ordo senatorius*: i giudei sono caratterizzati come portatori di una cultura e di uno stile di vita diverso da ogni altro popolo, né erano valsi i tentativi compiuti in passato per assimilarli alla civiltà, primo tra questi quello messo in atto da Antioco IV nel II secolo a.C.

Il principale motivo di avversione verso i giudei era costituito dal loro esclusivismo. Essi si consideravano *il* popolo, intendendo "il popolo eletto da Dio", e guardavano a tutti gli altri come alle *gentes*, cioè *ai* popoli, gente estranea al patto con Dio; anche se per alcuni settori un lontano giorno costoro sarebbero stati accolti. Se i giudei erano il popolo santo all'Eterno, le *gentes* erano per definizione impure. A onta di momenti di dialogo e di assimilazione culturale (frequenti specialmente nella diaspora), l'atteggiamento prevalente era quello della separazione nel culto come nei costumi, giungendo al divieto persino di mangiare alla stessa mensa.

V'era poi l'aspetto politico, vistoso specialmente presso le correnti apocalittiche che alimentavano di tanto in tanto insurrezioni contro il dominio romano. Nel Libro di Daniele, il più significativo manifesto dell'apocalittica, tutta la storia dei grandi regni della terra è rappresentata come un susseguirsi di mostruosi imperi dall'aspetto beluino, destinati a infrangersi sotto i colpi del Figlio dell'uomo, un personaggio nel quale si ravvisò vuoi la resistenza dei Maccabei all'aggressione del re seleucida Antioco IV (per Porfirio), vuoi la personificazione stessa di Israele (per i pii esegeti giudei), vuoi il promesso Messia Gesù (per i cristiani). Questa dicotomia radicale tra i regni del male (tutta la "gentilità") e quello del bene (Israele) in certi ambienti del giudaismo giovava a nutrire sentimenti di rivolta oppure di beate attese della fine dei tempi, in ogni caso sentimenti politicamente "scorretti" e pericolosi. Se a ciò aggiungiamo la legislazione e la ritualità tutta propria dei giudei, il loro essere endogamici, il loro condannare con disprezzo "gli dèi delle genti", completiamo la descrizione dello sfondo e delle cause che ci fanno intendere buona parte dei sentimenti antigiudaici serpeggianti nel mondo antico.

Da questo sentimento di esclusivismo era facile far derivare l'accusa di odio verso l'intero genere umano, luogo comune dell'antigiudaismo[9], attestato anche nel più antico documento del Nuovo Testamento (1 Tess 2,14-15) [38] e che pari pari sarebbe poi passato a colpire anche i cristiani (Tac., *ann.* 15,44,4). Per quanto riguarda questi ultimi, l'accusa era alimen-

tata dall'osservare la solidarietà che legava i credenti tra loro, dalla precettistica che scoraggiava i matrimoni con non cristiani, e che spingeva i credenti ad astenersi dalle occasioni "mondane" nelle quali si concretizzavano invece la socialità e la vita stessa del mondo classico (teatri, circhi, palestre, terme, alcune professioni ecc.). La conversione al cristianesimo allontanava dalle consuetudini del proprio gruppo, persino familiare; da ciò l'accusa di non provare né affetti né legami familiari corroborata dall'osservazione dello stile di vita ferino di asceti in eremitaggio[10] o di martiri determinati a togliersi la vita, persone che rifiutavano di ascoltare gli appelli accorati dei loro cari affinché si salvassero la vita[11]. Anche la conseguente accusa di costituire una specie barbara accomunò giudei[12] e cristiani[13]; essa voleva denunciare l'estraneità delle loro categorie di pensiero a quelle del mondo di cultura ellenistico-romana.

Dei cristiani si poteva pensare ancora peggio che dei giudei: di costoro essi possedevano il lessico, le Scritture, veneravano lo stesso Dio, come questi ultimi costituivano un gruppo a parte; però, non avevano l'unico tratto rassicurante del giudaismo: il costituire un'etnia antica, circoscritta e con scarso interesse proselitistico, ben individuabile e a tratti assimilata nelle grandi città. I cristiani radicalizzavano il concetto di popolo eletto, esercitavano una capillare azione missionaria, alimentavano un'apologetica che comprendeva una critica serrata alle tradizioni secolari del paganesimo. Il loro messianismo era privo di tratti antiromani, e anzi gli apologeti si affannavano a rassicurare i propri lettori in merito al lealismo dei devoti di Gesù verso l'impero; tuttavia, il loro chiamarsi fuori dai riti che alimentavano la città antica costituiva un indizio di quella che appariva come la loro pericolosità sociale, se solo si pensava al carattere civico e politico della *religio Romana*.

Con il tempo ai pagani divenne chiara la separazione tra cristiani e giudei. Li si vedeva far conti separati, anzi accanirsi reciprocamente nelle accuse e nelle controversie. Con i giudei si tentò di realizzare una sorta di intesa mirata a contrastare la novità cristiana. Il collante di questa strategia era semplice: i giudei erano accreditati dalla loro storia vetusta, i cristiani costituivano una novità destabilizzante. Ciò anche spiega come mai il culto cristiano ancora nel IV secolo poteva essere definito dai pagani come una novità perniciosa. Celso, nei primi libri del suo trattato anticristiano, introdusse la figura di un giudeo a contrastare Gesù e il suo movimento, e non possiamo escludere che alcuni argomenti qui rappresentati possano davvero esser derivati da un effettivo armamentario giudaico [98]. Nel

secolo successivo Porfirio[14] non si pronunciò in modo pregiudizialmente contrario ai giudei, anzi formulò spesso giudizi positivi sul loro conto [150]. Giuliano poi volle favorire i giudei e non solo per tenersi buona la diaspora orientale in vista della sua spedizione partica, ma anche per contrastare il cristianesimo; basterà citare il suo sostegno alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme per dimostrare infondata la profezia di Gesù sulle sue eterne macerie [226].

2
L'età giulio-claudia

Il senatoconsulto di Tiberio

Risale all'*Apologeticum* di Tertulliano di Cartagine una notizia secondo la quale l'imperatore Tiberio avrebbe ricevuto una relazione da Ponzio Pilato sul processo di Gesù e avrebbe contestualmente acquisito altre informazioni in merito al movimento scaturito dalla sua predicazione. Notizie che sarebbero state rassicuranti poiché, nell'agitato panorama del messianismo giudaico di quell'epoca, il movimento dei seguaci di Gesù sarebbe apparso privo di atteggiamenti antiromani. Tutto ciò avrebbe indotto l'imperatore Tiberio a sollecitare al Senato un parere di legittimità a favore del nuovo culto; tuttavia, questa assemblea avrebbe respinto la proposta determinando di fatto in tal modo il carattere illecito del culto cristiano. Per corroborare le sue asserzioni Tertulliano invitava i suoi lettori a consultare gli atti ufficiali che a tal proposito ancora sarebbero stati fruibili:

> Perciò Tiberio [...] sottopose al Senato le notizie ricevute dalla Siria Palestina, e che gli rivelavano essersi colà diffusa codesta divinità, e manifestò il proprio avviso favorevole. Il Senato, senza aver indagato per proprio conto, fu di opposto parere. L'imperatore rimase del suo, e minacciò di morte i persecutori dei cristiani (*apol.* 5,2).

> Pilato, che già nel suo intimo era divenuto cristiano, fece conoscere all'imperatore, che era allora Tiberio, tutte queste cose intorno a Cristo. E gli imperatori avrebbero creduto a Cristo, se essi non fossero necessari per le cose di questo mondo, oppure potessero essere a un tempo imperatori e cristiani (21,24).

La stragrande maggioranza degli storici ha preso le distanze da questa ricostruzione tertullianea ritenendola inficiata da una finalità apologetica. Tuttavia, non sono mancati pareri anche autorevoli a favore della sua credibilità, tra questi quello di Giovanni Papini[1], Luigi Pareti[2], Carlo Cecchelli[3], Edoardo Volterra[4] e, più di tutti, quello formulato da Marta Sordi[5] e dalla

sua scuola, che ha sviluppato maggiormente il tema. Chi ha dissentito da Sordi[6], ha ignorato gli argomenti invocati da quella precedente tradizione storiografica, tutt'altro che disprezzabile, la quale aveva già prestato fede all'esistenza di questo (mancato) senatoconsulto tiberiano.

L'argomentazione svolta da Sordi fa leva su una sua tesi di fondo: il carattere lealista del movimento cristiano e il suo sostanziale irenismo verso l'impero. La studiosa, utilizzando le notizie contenute negli Atti degli Apostoli, ha ritenuto che Ponzio Pilato, stimolato dall'irrituale uccisione di Stefano e dai conseguenti torbidi, nel 34-35 abbia inviato a Tiberio quella relazione nella quale si dava notizia della crocifissione di Gesù e si evidenziava il carattere politicamente non pericoloso del movimento cristiano. La lapidazione di Stefano sarebbe stata indotta dal sommo sacerdote Caifa nel 34 e sarebbe stata affine all'altra che, per volere di Anania, nel 62 colpì Giacomo. In ambedue i casi, Roma sarebbe intervenuta a tutela della sua autorità e con la punizione dei sommi sacerdoti implicati che furono destituiti. Sulla scorta di queste informazioni l'imperatore avrebbe voluto favorire la diffusione del pacifico movimento gesuano conferendogli uno *status* di *religio licita*. In effetti si sarebbe trattato di una *consecratio* di Gesù Cristo che avrebbe dovuto essere efficace grazie a un senatoconsulto. A onta del diniego del Senato, l'imperatore avrebbe tuttavia continuato nei suoi intenti di pacificazione di quella provincia, conferendo al legato di Siria Lucio Vitellio un mandato che avrebbe consentito ai seguaci di Gesù quegli anni di pace ai quali fa riferimento At 9,31. Sordi, per sostenere l'attendibilità della notizia tertullianea, rilevava che all'apologeta cristiano non avrebbe certo fatto comodo rievocare una "bocciatura" da parte del Senato della religione che difendeva; inoltre, ipotizzava[7] che Tertulliano avrebbe derivato tale notizia dagli Atti del martire Apollonio (PIR[2] A 931) il quale nell'età di Commodo sarebbe stato messo a morte proprio in virtù del senatoconsulto negativo del 35.

Stando così le cose, vale la pena di concentrare dapprima la nostra attenzione sulla dinamica del processo di Apollonio (Eus., *h.e.* 5,21). Il giudice competente fu Tigidio Perenne, che rivestì la carica di prefetto del pretorio dal 183 al 185[8]. Plausibilmente il processo avvenne a più riprese; l'imputato, probabilmente in considerazione del suo rango elevato, fu tradotto davanti al Senato che avrebbe erogato la condanna: «Fu fatto decapitare come per un decreto del Senato (ὡς ἂν ἀπὸ δόγματος συγκλήτου): presso di loro, infatti, un'antica legge prescriveva che non venissero rilasciati coloro che fossero comparsi una volta in tribunale e non avessero

cambiato idea». Si tratta di un brano di non facile lettura e interpretazione, anche perché è estremamente sintetico; più articolata doveva essere la narrazione martiriale alla quale lo storico di Cesarea attingeva. In ogni caso, il riferimento a un'antica legge potrebbe rimandarci al noto rescritto di Traiano a Plinio con il quale l'imputato di cristianesimo avrebbe potuto essere assolto in caso di apostasia. In tale ipotesi non è il caso di pensare a un senatoconsulto tiberiano del 35, ma a un δόγμα συγκλήτου promulgato *ad hoc* da quell'assemblea appositamente interpellata dal prefetto del pretorio[9].

Come si accennava, altri studiosi hanno ritenuto di dover reagire proprio a questa ricostruzione facendo leva sul carattere schiettamente apologetico del discorso tertullianeo e, più ancora, ravvisando in questi stessi ambienti cristiani generiche riserve verso l'impero, se non atteggiamenti di avversione. Posto così il discorso rischia di arenarsi nelle secche delle visioni di noi moderni. Bisogna invece comprendere più adeguatamente la strategia apologetica di Tertulliano inserendola nel contesto storico in cui egli scrisse: il principato di Settimio Severo (193-211) durante il quale l'*Apologeticum* fu composto. Il messaggio che l'apologeta volle trasmettere era il seguente: nei riguardi dei cristiani esiste una lacerante dicotomia tra l'atteggiamento dell'imperatore (Settimio Severo) e quello del Senato; favorevole il primo, decisamente contrario il secondo; ora, questa tragica divergenza è come un'eredità del passato, tanto antica da poter farsi risalire al momento aurorale del movimento dei seguaci di Gesù, l'età di Tiberio. Questo è quanto mi sembra di poter rilevare non solo sulla scorta di altri passaggi di Tertulliano, ma anche in un importante testo di età severiana che pure non è tenero nei riguardi di Roma e della sua struttura di potere: il *Commentario a Daniele* di "Ippolito". Naturalmente bisognerà condividere l'opinione, oggi ben diffusa, in base alla quale Settimio Severo non promulgò alcun editto. Se episodi di persecuzione vi furono, allora [107] questi non furono determinati da un atto normativo imperiale e generale ma dall'iniziativa di governatori locali.

Nel citato *Commentario a Daniele* v'è rappresentata una dicotomia tra imperatore e Senato romano quando l'esegeta, interpretando l'episodio dei compagni di Daniele nella fornace ardente, accomuna il re persiano Dario all'imperatore romano e i suoi maggiorenti ai senatori nel loro essere rispettivamente favorevoli oppure ostili allora ai giovanetti giudei, ora ai credenti in Gesù (*in Dan.* 3,31,2 ss.). La testimonianza ippolitea su un atteggiamento generale tanto del *princeps* severiano quanto del Senato ac-

quisisce, a mio avviso, ulteriore valore se si considera che l'esegeta è con molta probabilità da inserirsi nella regione dell'Asia proconsolare[10], dove il ruolo del Senato era predominante e ben tangibile nei suoi effetti avversi al cristianesimo[11]. Altra provincia proconsolare è l'Africa di Tertulliano. Qui l'apologeta si dimostra sicuro del favore dell'imperatore verso i cristiani, e cita a tal proposito alcuni esempi tratti da esperienze contemporanee, poi si impegna a persuadere il governatore Scapula a non procedere a danno dei cristiani (4,3 ss.). L'apologeta gli ricorda di alcuni suoi predecessori che ricorsero a espedienti vari per mandare assolti i seguaci di Gesù. Ma, a onta di casi singolari a cui Tertulliano poteva accennare nell'*Ad Scapulam* (5,6), rimaneva il fatto che quell'assemblea era collegialmente e, nella sua essenza, *naturaliter* anticristiana in quanto insignita di compiti di tutela della *religio* tradizionale. D'altro canto non è lecito estraniare queste fonti cristiane dal loro contesto storico: la divergenza di atteggiamento tra Settimio Severo e il Senato che queste palesano in merito al cristianesimo sono da inquadrarsi nella generale politica di aperta ostilità che contraddistinse l'operato di questo *princeps* nei riguardi del Senato: importanza del *consilium principis*, ascesa dell'*ordo equester*, riduzione dei poteri dei governatori di provincia senatori, sostegno alla prefettura del pretorio *versus* la *praefectura Urbis* ecc. In ogni caso nell'esegeta Ippolito e in Tertulliano, che riflettono situazioni di province senatorie (Asia e Africa), si evince il timore che proprio da membri dell'*ordo senatorius* ci si sarebbe potuto aspettare azioni a danno dei cristiani.

In quella famosa pagina dell'*Apologeticum* relativa al senatoconsulto tiberiano del 35, Tertulliano proiettò sin nelle origini della storia dei cristiani quella dicotomia che egli coglieva nei tempi suoi, raffigurando un *princeps* tollerante e un Senato ostile. Anche la denominazione della provincia, che per il Pilato citato da Tertulliano è *Syria Palaestina*, meglio riflette l'età dei Severi piuttosto che il principato tiberiano, durante il quale si sarebbe parlato di *Iudaea*.

Caligola e il mondo giudaico

A Tiberio successe Caligola. Gli storici che gli furono avversi, ad esempio Svetonio e Dione Cassio, lo descrissero come un folle esaltato. Il modello al quale il giovane imperatore volle ispirarsi non era quello del *princeps* della tradizione romana, bensì quello del monarca ellenistico. Amò attribuir-

si gli epiteti sacri dei Tolomei d'Egitto: salvatore (σωτήρ), dio manifesto (ἐπιφανής), benefattore (εὐεργέτης) ecc. Tale modello gli derivava, tra l'altro, dall'essere discendente, per parte di madre, da quel Marco Antonio che aveva combattuto contro Ottaviano alleandosi con la regina Cleopatra, suprema espressione dell'ellenismo orientalizzante e delle sue concezioni della regalità. In tale contesto si inserisce il desiderio di Caligola di introdurre una sua statua nel tempio di Gerusalemme. La causa scatenante sarebbe stata la distruzione da parte dei giudei di Jamnia di un altare in onore dell'imperatore[12]. Il tentativo andò però in fumo grazie all'intervento dissuasivo del re di Giudea Erode Agrippa I e ai ritardi strategici del governatore della Siria Publio Petronio, che ben conosceva quali reazioni questo gesto avrebbe prodotto tra i giudei.

Ad Alessandria scoppiarono violente manifestazioni antigiudaiche. In particolare A. Avillio Flacco, prefetto d'Egitto dal 32 al 39, per procacciarsi la benevolenza dell'imperatore aveva chiuso le sinagoghe e aveva imposto ai giudei di mangiare carne di maiale. Flacco fu poi destituito dalla sua carica grazie all'intervento di Erode Agrippa I presso Caligola. Ma il malanimo tra la comunità giudaica e quella pagana di Alessandria non cessò per questo: fu necessario l'invio alla corte dell'imperatore di due delegazioni alessandrine, rappresentanti, rispettivamente, la comunità greca e quella giudaica, in difesa delle loro diverse ragioni. Filone Alessandrino, esponente della fazione giudaica, ce ne ha lasciato il ricordo nella sua *Legatio ad Gaium* (353-357). Nel rievocare il suo incontro con l'imperatore, Filone afferma che costui esigeva onori divini per la sua persona. Svetonio riferisce sia che Caligola fece venire dalla Grecia statue di divinità su cui a quelle originali fece sostituire la sua testa, sia che egli volle assimilarsi a Castore e Polluce. Lo storico ricorda, inoltre, il tempio che Caligola fece erigere alla sua persona e la statua aurea che egli vi fece collocare (*v. Cal.* 22 ss.). I torbidi alessandrini diedero la stura a tutta una letteratura antigiudaica che prende il nome di *Acta martyrum Alexandrinorum*[13]: si tratta di alcuni documenti pervenuti su papiro che denunciano le vessazioni che i pagani avrebbero patito dai loro concittadini giudei.

In questo torno di tempo nel giudaismo si andava compiendo una travagliata ricerca di identità. Saul di Tarso, il rabbino che diverrà di lì a poco san Paolo, è un termometro eloquente di questo travaglio. Negli anni di Caligola si va compiendo quella sua interiore metamorfosi che noi indichiamo come conversione alla fede in Gesù. Dobbiamo comprendere questo percorso "sulla via di Damasco" sullo sfondo di tale travaglio.

Si prenda, ad esempio, quel tema centrale della sua riflessione che fu la circoncisione. Se ne era parlato dapprima nel regno di Adiabene, quando la regina Elena e suo figlio Izate avevano iniziato a nutrire simpatie per la religione giudaica. Quest'ultimo fu così preso dal desiderio di uniformarsi alla Legge d'Israele che decise di circoncidersi. Anania, un commerciante giudeo che era intervenuto per catalizzare la conversione del rampollo reale, pensò bene di dissuaderlo. Egli disse che per essere accetti a Dio non era indispensabile quell'incisione nella carne, laddove aspetti interiori erano da considerarsi prevalenti. Passò poi del tempo e si affacciò alla corte reale un altro missionario giudeo, Eleazaro; costui convinse Izate a circoncidersi predicando che tale rito era parte irrinunciabile del patto con Dio. Questa vicenda (Fl. Ios., *ant.* 20,34 ss.) testimonia come il problema della circoncisione fosse allora al centro di dibattiti tra i giudei.

L'imperatore Claudio

A quello di Caligola fece seguito il principato di suo zio Claudio (41-54), proclamato dagli stessi pretoriani che avevano ucciso il suo predecessore. Fu uomo dalle ampie vedute e dai vasti interessi eruditi, anche se la storiografia lo ha descritto come l'imbelle vittima delle sue donne e dei suoi liberti. Claudio tentò di lasciarsi alle spalle le innovazioni di Caligola, tornando a onorare le prerogative del Senato.

Tra i primissimi atti di Claudio ricorderemo il suo intervento per metter fine alle croniche agitazioni tra greci e giudei di Alessandria. È attestato da un importantissimo documento che risale al primo anno del suo principato e che ci è stato restituito da un papiro, trovato nel 1924 e conservato nel British Museum di Londra (*PLond* 1912): è la sua Lettera agli Alessandrini. Il testo contiene un provvedimento disciplinare dell'imperatore a riguardo dei giudei e dei pagani i quali erano in rapporti di frequente ostilità anche a causa della definizione dei diritti di cittadinanza dei primi:

> Ancora una volta prego gli alessandrini affinché si comportino con benevolenza e comprensione verso i giudei, che abitano da molto tempo in quella città, e non turbino in alcun modo ciò che concerne il culto del loro dio, ma permettano a essi di seguire le loro usanze, di cui godono dal tempo di Augusto e che anch'io confermai dopo aver ascoltato entrambe le parti. Ma ordino pure ai giudei di non voler cercare di aumentare i (loro) privilegi più di quelli che hanno già e che d'ora

> in avanti non mandino due ambascerie, come se vivessero in due diverse città, cosa che prima non era mai avvenuta, e che non si agitino provocando tumulti nei giochi organizzati dai capi di palestre e dai magistrati preposti, ma ricavino frutti dal proprio lavoro e, quantunque vivano in una città straniera, si accontentino di approfittare di tutti i beni della sorte e non invitino, né facciano venire più altri giudei dalla Siria e dall'Egitto, perché da una tale cosa dovrei trarre ragione di sospetto. In caso contrario, procederò contro di loro in ogni modo in quanto corresponsabili di quella che è una malattia diffusa nel mondo.

Claudio qui impone ai pagani di non violare i diritti acquisiti dei giudei; a questi ultimi ingiunge di non disturbare le manifestazioni ludiche dei pagani e, inoltre, vieta di accogliere giudei provenienti dalla Siria o dall'E-gitto. Contro questi trasgressori vengono comminate pene severe «come contro gente che fa scoppiare qualche malattia pandemica (καθάπερ κοινήν τεινα τῆς οἰκουμένης νόσον)». In passato alcuni studiosi, tra cui Reinach e Cumont[14], hanno ravvisato in questi giudei provenienti dall'a-rea siriaca un riferimento a predicatori cristiani facendo leva sull'assonanza tra il νόσος del papiro e il termine λοιμός ("peste") riferito a Paolo in At 24,5. Questo collegamento non appare necessario: la *ratio* del provvedimento imperiale è ancora una volta la difesa dell'ordine pubblico contro quegli sconvolgimenti di tipo nazionalistico, che sfoceranno in futuro in guerre sanguinose che contrapporranno i giudei contro Roma, tanto in Palestina quanto nelle regioni della diaspora.

A un'iniziativa di questo imperatore si riferisce una notizia contenuta nella sua biografia stilata da Svetonio, che viene considerata il più antico riferimento alla comunità cristiana di Roma, anzi la più antica allusione da parte di un documento pagano al cristianesimo[15]. La notizia è molto stringata: «Claudio espulse da Roma i giudei i quali erano continuamente in tumulto a causa di Cresto (*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes*)». Questo nome, ben diffuso tra i liberti, era greco ed equivaleva a "ottimo". Si tratta forse del nome di un facinoroso ex schiavo? Oppure dobbiamo pensare che la fonte alluda, confondendo la grafia, a Cristo o, meglio, alla predicazione relativa a Cristo, che già allora avrebbe suscitato contese tra i giudei della capitale? In At 18,2 si parla dell'incontro di Paolo, a Corinto, con Aquila e Priscilla andati via dalla capitale «perché Claudio aveva ordinato a tutti i giudei di lasciar Roma». È possibile collegare le due notizie e ritenere che la coppia sia stata espulsa a seguito dell'iniziativa di Claudio. Ma v'è una terza fonte da tenere in considerazione: Cassio Dione (60,6,6) riferisce che a Roma «intanto i giudei erano nuovamente diven-

tati così numerosi che a causa della loro moltitudine sarebbe stato difficile allontanarli dalla città senza che ne nascesse un tumulto, e perciò Claudio non li espulse, ma ingiunse loro, pur permettendo che vivessero secondo il tradizionale stile di vita, di non riunirsi (μὴ συναθροίζεσθαι)». Secondo questo testo il provvedimento di Claudio si sarebbe limitato a impedire le riunioni che potevano aver luogo chiamando a raccolta i giudei appartenenti alle varie sinagoghe della capitale. Non è inoltre chiaro se Claudio abbia espulso πάντας τοὺς Ἰουδαίους, come affermano gli Atti, oppure soltanto alcuni di costoro, e cioè "quelli che tumultuavano per istigazione di Cresto", come proporrei di intendere sulla scorta del testo latino di Svetonio. In tal caso l'affermazione degli Atti costituirebbe un'esagerazione enfatica. Se questa ipotesi è attendibile, la fonte a cui poté attingere Svetonio sarebbe da considerarsi preziosa, proprio in quanto così antica e vaga da ritenere Gesù personalmente presente a Roma.

Quell'aurorale intreccio di ostilità tra pagani, giudei e seguaci di Gesù, che sembra attestato per gli anni del principato di Claudio, trova un'eco anche in documenti neotestamentari. Il più antico tra questi è la prima epistola ai Tessalonicesi di Paolo, che tratta del ritorno in gloria di Gesù al fine di instaurare il Regno di Dio. Un tema centrale nella letteratura apocalittica. Qui si trova l'attestazione di un'aspra ostilità tra il gruppo paolino e il *mainstream* giudaico:

> Fratelli, voi siete diventati imitatori delle chiese di Dio che sono in Cristo Gesù nella Giudea; poiché anche voi avete sofferto da parte dei vostri connazionali le stesse tribolazioni che quelle chiese hanno sofferto da parte dei Giudei, i quali hanno ucciso il Signore Gesù e i profeti, e hanno cacciato noi; essi non piacciono a Dio e sono nemici di tutti gli uomini, impedendoci di parlare ai pagani perché siano salvati. Colmano così senza posa la misura dei loro peccati; ma ormai li ha raggiunti l'ira finale (1 Tess 2,13-16).

Il resoconto dell'evangelizzazione di Tessalonica da parte di Paolo è in At 17,1-9. Il testo afferma che: 1. la predicazione paolina in sinagoga portò a qualche conversione di giudei, ma molto maggiore fu il numero dei pagani convertiti; 2. i giudei reagirono «mossi da invidia» e sobillarono le autorità romane contro i seguaci di Gesù incolpandoli di «andare contro gli statuti di Cesare»[16]. Il racconto termina con l'assalto dei giudei all'abitazione del cristiano Giasone. È su questo sfondo che Paolo colloca il suo pistolotto antigiudaico[17]: i cristiani di Tessalonica avevano subito persecu-

zioni da parte dei loro connazionali proprio come i credenti in Gesù della Giudea avevano subito angherie da parte dei loro "connazionali".

Ci troviamo di fronte a un prezioso documento della controversia anticristiana da parte sia di pagani che di giudei. Esso allude a episodi difficili da individuare. Paolo approda a un giudizio generale e perentorio. I giudei sono accusati di aver ucciso non solo i profeti, ma anche il κύριος Gesù. Paolo stesso, consapevole di essere profeta di Dio, si inserisce in quest'elenco di perseguitati. Gravano qui affermazioni inequivocabili: i giudei non piacciono a Dio, sono nemici dell'uomo, impediscono che i popoli, cioè i pagani, vengano salvati. Non vedo motivi per ipotizzare un'interpolazione né un rilievo mosso solo ad alcuni giudei attivi in una circoscritta situazione[18]. Anche in questo caso l'identità religiosa ebbe modo di definirsi attraverso i meccanismi della controversia. Paolo qui attinge a *topoi* di quell'antigiudaismo fiorente ad Alessandria d'Egitto [26]: i giudei non sono graditi a Dio, celebrano un culto miserabile, sono ostili al genere umano. Egli, però, li inserisce in quel filone veterotestamentario che rimprovera i giudei per la loro incredulità che giunge fino all'omicidio dei profeti mandati da Dio[19]. Dunque Paolo riecheggia alcuni *topoi* antigiudaici desunti dal suo *background* ellenistico per esasperare i rimproveri al popolo di Israele che leggiamo proprio nella letteratura sacra dei giudei. E ciò con un fine ben preciso: inserire sé stesso nella tradizione dei profeti di Israele[20].

L'età di Nerone

Nella notte tra il 18 e il 19 luglio dell'anno 64 un violentissimo incendio distrusse tre delle quattordici regioni della città di Roma, e ne danneggiò altre sette. Tacito, in una pagina dei suoi *Annales*, descrisse l'evento. Secondo il racconto Nerone, per discolparsi dall'accusa che lo individuava come il responsabile del disastro, avrebbe riversato sui cristiani la colpa dell'accaduto e li avrebbe perseguitati in quanto incendiari[21]. In realtà, i cristiani a Roma erano allora prevalentemente poco e mal conosciuti. Era facile trasformare questa esotica consorteria in un capro espiatorio. La rievocazione, scritta circa mezzo secolo dopo l'avvenimento, rende bene l'idea di quale fosse l'opinione comune che circolava a riguardo dei cristiani; è una delle più antiche testimonianze pagane su Gesù e il cristianesimo:

Nessun mezzo umano, né largizioni dell'imperatore, né espiazioni degli dèi faceva cessare la diceria infamante che l'incendio fosse stato ordinato. Perciò per spegnere tale diceria Nerone inventò dei colpevoli e inflisse dei raffinati tormenti a quelli che erano detestati per le loro turpitudini (*flagitia*) e che il volgo chiamava cristiani. Origine del nome da Cristo che, durante il principato di Tiberio, dal procuratore Ponzio Pilato era stato condannato al supplizio; repressa sul momento, tale funesta superstizione (*exitiabilis superstitio*) si faceva di nuovo strada (*erumpebat*), non solo in Giudea, dove il male aveva avuto origine (*originem eius mali*), ma anche a Roma, ove ciò che vi è di detestabile e vergognoso (*atrocia aut pudenda*) affluisce da ogni parte e attira le folle. Dunque furono dapprima arrestati coloro che confessavano, poi, sulle rivelazioni di questi, una immensa moltitudine (*multitudo ingens*), non riconosciuta colpevole del delitto di incendio quanto di odio verso il genere umano (*odio humani generis*). E alle morti furono aggiunti i ludibri, come il rivestirli delle pelli di belve per farli dilaniare dai cani, o, attaccati a delle croci (o cosparsi di materie infiammabili) quando era calato il giorno, venivano accesi come delle fiaccole notturne [...]. Così, benché colpevoli e meritevoli delle maggiori pene (*sontes et novissima exempla meritos*), nasceva pietà per loro, perché venivano messi a morte non per interesse generale, ma per la crudeltà di uno solo (*ann.* 15,38-44).

Nella biografia di Nerone (*v. Nero* 16,3), che Svetonio compose pochi anni dopo Tacito, compare un breve ricordo della persecuzione anticristiana promossa da questo imperatore; l'evento è rubricato tra le sue benemerenze: «Sotto di lui, molte cose furono condannate e represse severamente, e molto regolarmente [...] vennero condannati al supplizio i cristiani, genere di individui dediti a una nuova e malefica superstizione (*superstitionis novae ac maleficae*)». Lo storico non mette l'episodio in relazione con l'incendio di Roma, come aveva fatto Tacito; altri storici pagani, a proposito di questo stesso evento, non menzionano affatto i cristiani e, a differenza di Tacito, ritengono Nerone colpevole del disastro[22].

Nell'epistola che la comunità di Roma scrisse ai cristiani di Corinto intorno al 96 tramite il suo vescovo Clemente è più probabile ravvisare un'allusione alla persecuzione di Nerone, piuttosto che a quella successiva di Domiziano:

Ma, per smetterla con gli esempi antichi, veniamo agli atleti che ci sono vicini: prendiamo i nobili esempi della nostra generazione. Per gelosia e invidia le colonne più alte e più giuste sono state perseguitate e hanno combattuto fino alla morte [...]. Pietro, che per una ingiusta gelosia ha dovuto sopportare non una o due ma più sofferenze e, avendo così reso testimonianza, se ne è andato al luogo della gloria a lui dovuto. Per gelosia e contesa Paolo ha mostrato il premio della costanza (5,1-5).

Come dobbiamo intendere l'espressione «per gelosia e invidia»? Forse bisogna pensare a un accanimento di pagani contro i predicatori del vangelo, oppure, più probabilmente, a dissidi tra gruppi di cristiani o tra i giudei e costoro in un'epoca in cui avrebbe fatto comodo emarginare dal *mainstream* giudaico la pattuglia di dissidenti. Agli inizi del IV secolo, Lattanzio affermò che la persecuzione neroniana fu estesa a tutto l'impero. Le conoscenze che questo scrittore poté avere di quegli avvenimenti furono scarse e confuse, sappiamo infatti che i tormenti furono comminati ai cristiani nella sola Roma e, se dobbiamo seguire Tacito, a titolo di castigo per aver posto mano all'incendio[23].

Alcuni studiosi ritengono Nerone autore di un esplicito editto anticristiano; partono da un testo di Tertulliano (*ad nat.* 1,7,9), nel quale si fa rilevare che tutti gli atti del detestato imperatore furono abrogati, a eccezione di quanto egli stabilì contro i cristiani: «E pertanto, dopo l'annullamento di tutte [le sue decisioni], rimase questa sola iniziativa neroniana (*institutum Neronianum*)». Ci domandiamo cosa significhi l'espressione *institutum Neronianum*[24]. È difficile che si riferisca a un editto del quale non vi sarebbe riferimento alcuno in testi successivi. Probabilmente, Tertulliano volle dire che Nerone istituì un'equazione tra il nome cristiano e la qualifica di criminale da condannare. Successivamente le autorità avranno potuto ispirarsi a questa equazione per procedere contro i cristiani.

Nerone passò alla storia come il prototipo del *persecutor*, l'avversario di Dio per antonomasia. Fu ricordato come un malvagio imperatore non solo dalla tradizione cristiana, ma anche dalla storiografia pagana, specialmente di ispirazione filosenatoria. Per vastissimi strati dell'opinione pubblica pagana, particolarmente in Oriente, il ricordo di Nerone fu associato all'incubo del suo ritorno. Si vociferava che il tiranno non fosse realmente morto, ma che si fosse rifugiato presso il popolo dei parti, tradizionalmente avverso all'impero di Roma; da quella regione sarebbe poi ricomparso per impadronirsi di nuovo del potere. È il mito del *Nero redivivus* che può aiutarci a intendere alcuni passaggi dell'Apocalisse di Giovanni che sembrano sottenderlo[25]. La diffusione di questa leggenda è attestata in ambienti tanto pagani[26] quanto giudaici[27] e cristiani dove egli fu valutato come il tipo dell'anticristo; la troviamo attestata ancora dal poeta cristiano apocalittico Commodiano, intorno al 260[28].

Nella Roma dell'età di Nerone fu sempre più palpabile l'antitesi fra il tradizionalismo del Senato e la sua assiologia che sempre più andava distaccandosi da saggi consiglieri, come Seneca, o anche dall'avveduta madre

Agrippina, per approdare a modelli di governo ispirati ai miti e ai riti della grecità ellenistica. Ma un'antitesi ancora più radicale e profonda era quella che contrapponeva la visione del mondo pagana interpretata da questo imperatore e quello che potremmo definire il più organico "manifesto" della predicazione paolina[29]: la Lettera ai romani composta, a mio avviso, proprio agli esordi di quel principato. Basti pensare alla differenza fra le teorie del potere imperiale di stampo ellenistico a cui si richiamavano Nerone e gli uomini al suo seguito, ad esempio un Cheremone d'Alessandria, e il discorso sulla regalità che leggiamo nel testo paolino (Rm 13,1-7). Nel primo caso è il *basileus* in sé a essere fonte di potere e sorgente di normazione; in Paolo, invece, l'autorità di chi governa è pur sempre subordinata al disegno di Dio ed è pertanto derivata e condizionata. Possiamo toccare con mano questa antitesi se andiamo a rileggere le acclamazioni di Nerone trasmesseci nelle iscrizioni di Acrefia, in Beozia, oppure in quel papiro di Ossirinco (*POxy* 1021) che saluta la *parusìa* dell'imperatore come evento di salvezza per l'intera umanità. Ma v'è di più: l'antitesi si pone già quando si vuole definire il metodo attraverso il quale si perviene alla conoscenza di Dio. Per il pensiero stoico ciò avviene grazie al retto ragionamento che prende in esame la natura, pervasa dal Logos, quindi gravida di perfezione e razionalità; al contrario il mondo di Paolo è una realtà che geme e soffre e non può palesarci il volto autentico di Dio poiché è tragicamente contaminata dal male come l'uomo stesso (Rm 1,18-31). In luogo della filosofia per Paolo è la fede che rivela nell'intimità del sentimento il volto di Dio.

Seneca tra giudei e cristiani

Una diffusa tradizione della tarda patristica di lingua latina parla di una sostanziale convergenza tra il pensiero stoico e quello cristiano, rappresentato da Paolo. Si tratta di un accomodamento apologetico che riprende quella strategia "dialogante" adoperata dall'autore di At 17, quando riferisce del discorso di Paolo all'areopago di Atene. Qui il missionario media e quasi presenta il suo messaggio come il naturale coronamento della ricerca del divino del mondo antico. Sta però di fatto che l'intellettualità ateniese, epicurea e stoica, voltò le spalle al predicatore e lo rimandò «alle calende greche» (At 17,18.32). Il "vangelo" di Paolo configurava con la dottrina stoica una stridente antitesi[30].

Nella Roma di Nerone i "santi" che componevano la comunità dei cre-

denti in Gesù erano strettamente imparentati, quanto a dottrina e usi, alla comunità giudaica. Certo anche lì e allora erano all'opera i prodromi di quello che sarebbe stato il grande divorzio tra chiesa e sinagoga e, in realtà, un imperatore o qualche suo occhiuto consigliere poté isolare i credenti in Gesù per farne capro espiatorio in occasione dell'incendio di Roma.

Parlare di stoicismo in relazione a giudaismo, Paolo e Nerone, significa tirare in ballo il grande Seneca, che di questa corrente filosofica a Roma fu il più significativo esponente e che sull'allora giovane imperatore esercitò una certa influenza durante il primo lustro del suo principato.

Per Scarpat Seneca avrebbe avuto nei confronti dei giudei quel rispetto che non ebbero altri scrittori latini e avrebbe «tratto impulsi da sedimentazioni culturali di provenienza ebraico alessandrina»[31]. Certo, il filosofo trasse dal suo soggiorno ad Alessandria una qualche informazione sulla realtà giudaica, colà tanto cospicua. Non va però dimenticato che questa città fu la culla dei più viscerali sentimenti antigiudaici. Si pensi a un altro personaggio della corte neroniana, Cheremone d'Alessandria, il quale si impegnò in un'opera di mediazione culturale tentando di conciliare la filosofia stoica e le tradizioni religiose dei sacerdoti d'Egitto. Fu proprio costui che propalò una sua versione della storia dell'esodo, affermando che si sarebbe trattato di un'espulsione richiesta dalla dea Iside e determinata dalla necessità di purificare la terra d'Egitto dalla plebe ebraica (Fl. Ios., *Apion.* 1,288-292). Cheremone, dunque, lungi dall'essere un personaggio di scarso rilievo testimone del «carattere superficiale dell'umanità neroniana», come senza intelligenza delle fonti ha affermato Lepore[32], è invece una cartina al tornasole per comprendere l'atteggiamento nei riguardi del giudaismo che si ebbe presso ambienti dello stoicismo accreditati alla corte neroniana.

Nelle pagine di Seneca troviamo due scarni riferimenti che relegano quella giudaica tra le *superstitiones*: «Deum colit qui novit», così il filosofo conclude la sua stroncatura del rito giudaico dell'accensione delle candele, ed è una conclusione significativa poiché istituisce un'antitesi tra il fideismo ritualistico che egli riscontrava nella religione giudaica e il carattere intellettualistico che caratterizzava la sua pietà. Qualcosa di insensato, dunque, il «ritus lucernarum» (*ep.* 95,75), poiché gli dèi non hanno bisogno di lumi, e che egli auspicava venisse vietato. Poi la critica al riposo del sabato che fa differire cose importanti e fa perdere a chi l'osserva una buona parte di vita! Seneca ebbe apprensione a causa della diffusione a Roma e nel mondo della *consuetudo* giudaica «ut per omnes iam terras

recepta sint; victi victoribus leges dederunt» (Aug., *civ. Dei* 6,11). Che i giudei sconfitti fossero stati poi in grado di comportarsi da razza padrona era stato già tema di denuncia del geografo Strabone (14,7,2) e sarebbe stato poi argomento ripreso da Rutilio Namaziano, autore antigiudaico e anticristiano attivo nella prima decade del v secolo: «Victores suos natio victa premit» (1,398).

Veniamo a Seneca e il cristianesimo. Il desiderio di metterlo sotto il braccio di Paolo fu così grande che si giunse a comporre tutta una corrispondenza epistolare tra i due, con dichiarazioni di stima e proclami di simpatia[33]. Sull'autenticità di buona parte di questo dossier ha messo la mano sul fuoco Sordi, persuasa che la classe dirigente romana (che professava la filosofia stoica) avrebbe allora guardato con simpatia i cristiani[34]. La congettura partiva dalle due note frasi della Lettera ai Filippesi, dove si affermava che la fede in Gesù era conosciuta «in tutto il pretorio» (1,13) e si mandavano saluti a coloro che appartenevano «alla casa di Cesare» (4,22). La forza di questa argomentazione deriva dalla convinzione (non sottoscritta da tutti gli studiosi) secondo la quale questo documento sia stato redatto a Roma. È stata anche chiamata in causa l'iscrizione ostiense di M. Anneus Paulus (*CIL* XIV 566), la quale ricorda il figlio dal nome composto di sapore prettamente cristiano (e romano): M. Anneus Paulus Petrus: D. M. | M. ANNEO | PAULO PETRO | M. ANNEUS PAULUS | FILIO CARISSIMO. Il reperto sembra risalire alla fine del I secolo o alla metà del II e ha fatto ipotizzare un'appartenenza alla fede cristiana da parte di un membro della *gens* Annea. Certamente l'abbinamento onomastico Paolo Pietro è oltremodo insolito[35], tale da far fondatamente ritenere che si tratti di un appartenente a comunità cristiana. Talvolta, si è fatto anche rilevare che il fratello di Seneca, il proconsole d'Acaia Gallione (At 18,12), ebbe a che fare con Paolo a Corinto. Ma qui balza evidente che il governatore non iniziò nessun tipo di dialogo proclamando ai giudei, che sollecitavano una condanna di Paolo, che egli non si sarebbe impelagato in faccende relative alle loro leggi e costumanze. Il suo fu dunque un rifiuto "a priori" di interessarsi a una faccenda tutta interna al gruppo dei giudei[36]. Da tutto ciò a parlare di simpatie di Seneca per il cristianesimo o di convergenze tra questa religione e la filosofia stoica ce ne corre.

Sono stati ravvisati riferimenti al cristianesimo nella tragedia pseudosenechiana *Hercules Oetaeus* e nei *Punica* di Silio Italico. Per quanto riguarda il primo testo, è stato rilevato il fatto che l'autore, pur rimanendo pagano, ha rimodellato la figura di Ercole su quella di Cristo: Deianira tradisce e

poi si suicida (come Giuda); Ercole muore e poi davvero ritorna in vita (come Gesù); ci si riferisce costantemente a Giove come a *Pater*; l'eroe, sentendosi abbandonato, cade preda dell'angoscia ma poi accetta il suo destino esclamando «peractum est» (v. 1472), che ricorda il «tutto è compiuto» del Vangelo di Giovanni; Filottete ricorda il colloquio di Ercole morente con il padre e l'esclamazione «Spiritum admitte hunc, precor, in astra» (vv. 1735-1736); finalmente, mentre il coro e la madre piangono l'eroe morto, egli ricompare vivo e li consola[37]. Per quanto riguarda Silio Italico è stato notato[38] che il supplizio della croce, generalmente considerato infamante, è invece da lui presentato come un esito eroico, come nel caso di Attilio Regolo (*pun.* 2,340-344.435-436), oppure onorevole, come nel caso del servo Tago (1,165 ss.). Il suo proconsolato in Asia nel 77 induce a ritenere probabile una conoscenza della realtà cristiana, fortemente rappresentata in questa terra, ma il fatto che egli abbia composto i suoi *Punica* durante i suoi *otia* campani di età domizianea non mi sembra lasciar soverchio spazio a simpatie per questa.

Preferisco rimanere sul più solido terreno della testimonianza biblica e registrare un'antitesi di fondo tra il pensiero stoico e gli assunti della predicazione cristiana. La rilevo, come già accennato, in At 17,18.32 e, più ancora, in 1 Cor 1,18.21.23, dove Paolo ammette senza mezzi termini che la parola della croce è follia per i non credenti, in altri termini per i pagani. Non si dimentichi che l'unica volta in cui il termine "filosofia" ricorre in Paolo (e nell'intero *corpus* neotestamentario) è con un'accezione inequivocabilmente negativa, in Col 2,28, dove si mette in guardia il lettore affinché non cada preda delle filosofie, equiparate a inganni.

Il *Satyricon* di Petronio

La datazione del *Satyricon* in età neroniana può considerarsi un dato di fatto acquisito. Dal 57 al 59 Caio Petronio fu un efficace proconsole di quella Bitinia dove, circa mezzo secolo dopo, il suo collega Plinio [61] si sarebbe interessato al problema dei cristiani, affermando che costoro erano presenti colà grosso modo proprio dall'età del proconsolato petroniano. Fu un ascoltato protagonista della corte neroniana dopo la caduta in disgrazia di Seneca, negli anni della persecuzione che il *princeps* intraprese contro cristiani e stoici. Compito centrale per gli esegeti del romanzo consiste nell'identificazione dei personaggi che ne animano la trama con

persone presenti a corte. Nel testo vi sono allusioni al giudaismo e sono ben studiate[39]. In epoca recente ci si è chiesti se all'interno di quel che rimane del romanzo non sia possibile riscontrare allusioni a episodi della tradizione evangelica. V'è la presa di posizione di Gamba[40], secondo cui il romanzo tutto consisterebbe in un riferimento criptico al cristianesimo. Ma questa tesi non persuade affatto ed è spettato a Ramelli[41] il compito di aver messo in guardia gli studiosi. È tuttavia merito della stessa aver selezionato alcuni brani per i quali non mancherebbero le probabilità di trovarci in presenza di riferimenti in chiave polemico-satirica a tradizioni preletterarie della storia evangelica e, in qualche caso, al Vangelo di Marco, un testo che secondo la tradizione potrebbe aver visto la luce proprio nella Roma neroniana. Si tratta dell'unzione con il nardo somministrata ai convitati alla cena di Trimalchione (*sat.* 77,7; Mc 14,3-9); dello stesso banchetto presentato come «ultima cena» e delle vesti funebri approntate; dell'episodio del canto del gallo interpretato come segno di sventura (*sat.* 74,1-3; Mc 14,30.68.72); della parodia della crocifissione e della risurrezione nel racconto della matrona di Efeso, dove il cadavere viene trafugato il terzo giorno; della masticazione delle carni del cadavere di Eumolpo, al fine di acquisirne l'eredità come parodia della Cena del Signore dei cristiani (*sat.* 141,2); del fatto che i convitati alla cena giurano dopo aver alzato la mano al cielo come nella prassi battesimale cristiana; nella miscela di saliva e polvere di terra per operare una guarigione da parte di una fattucchiera (*sat.* 131,4; Gv 9,6), come proponeva Setaioli[42].

L'editto di Nazareth

Una lastra marmorea ci trasmette un ordine imperiale che colpisce i violatori di sepolcri[43]. È l'editto di Nazareth, cosiddetto perché l'archeologo che acquisì il reperto, Wilhelm Froehner, annotò la sua provenienza da questa cittadina. Il testo viene datato proprio all'epoca di Claudio o di Nerone. È agevole dividerlo in due parti. Nella prima viene proclamata la sacralità della sepoltura e si commina un processo a carico di coloro che hanno profanato la tomba con il rimuoverne le lastre, esumando oppure trafugando il cadavere; i malfattori vengono equiparati a coloro che agiscono contro gli stessi dèi. La seconda parte conclude prevedendo la pena capitale per coloro che sarebbero stati riconosciuti colpevoli di tale reato.

È stata formulata l'ipotesi[44] secondo la quale il provvedimento sarebbe stato preso da Nerone, intervenuto a causa delle agitazioni da connettersi alla diffusa accusa, mossa dai giudei ai seguaci di Gesù, di aver trafugato il suo cadavere per simularne la risurrezione (Mt 27,62-66). Sordi[45] è giunta a ipotizzare che l'ispiratrice dell'editto presso Nerone sarebbe stata Poppea, simpatizzante del giudaismo e «portavoce delle accuse provenienti dalla Giudea». Il particolare non mi sembra risultare dalle fonti. Piuttosto, potremmo pensare a un provvedimento di Nerone mirante ad aggravare pene comminate da precedenti norme locali. Ci potremmo dunque trovare di fronte a un caso simile a quello rappresentato dalla *Lex de Templo Hierosolymitano*, pure pervenuta per via epigrafica. Questa puniva quei pagani che avrebbero oltrepassato nel recinto del santuario lo spazio oltre il quale non avrebbero potuto inoltrarsi[46]. Un antico divieto ellenistico prevedeva semplici sanzioni pecuniarie, ma il testo dell'iscrizione, di età romana, aggrava la punizione stabilendo che il trasgressore si sarebbe consegnato a un giudizio a furor di popolo da parte dei giudei, andando incontro alla morte[47].

3
L'età flavia

Carattere antigiudaico dell'età flavia

Nel 68 la morte di Nerone lasciò l'impero in preda a sconvolgimenti e guerre civili. Nella piccola provincia della Giudea le insofferenze all'epoca dell'ultimo procuratore Gessio Floro (64-66) erano maturate in una vera e propria guerra per la liberazione dal giogo romano. È la "guerra giudaica" narrata da Flavio Giuseppe, che dapprima prese parte agli eventi con il compito di organizzare la resistenza in Galilea ma poi, caduto prigioniero dei romani, con un astuto cambiamento di fronte, si era messo dalla parte di questi ultimi. Vespasiano era allora il generale comandato di mettere fine alla rivolta. A costui Giuseppe, da prigioniero, profetizzò che sarebbe diventato imperatore; probabilmente egli sfruttava la fama di profeti e visionari di cui godevano i giudei agli occhi dell'opinione pubblica pagana. In ogni caso, la mossa di Giuseppe sarebbe stata vincente: se Vespasiano fosse stato sconfitto, egli sarebbe stato liberato dai suoi connazionali; se invece avesse vinto, si sarebbe ricordato con riconoscenza di quell'oracolo. E così avvenne. Vespasiano fu richiamato a Roma. Passando per l'Egitto venne acclamato imperatore mentre suo figlio Tito, al comando della X legione "Fretensis", completava le operazioni di repressione della rivolta. Nel 70 ci fu l'espugnazione di Gerusalemme. L'evento, oltre a mortificare vetuste attese messianiche, avrebbe determinato due ulteriori sviluppi: 1. la scomparsa delle correnti minori del giudaismo a tutto vantaggio della corrente farisaica, la cui pietà era incentrata sull'insegnamento e l'osservanza della Legge in sinagoga e non soltanto sulla liturgia di un tempio non più agibile; 2. la frattura tra la corrente dei seguaci di Gesù e il *mainstream* giudaico, che si sarebbe trasformata in avversione palese nella misura in cui i cristiani avrebbero ravvisato, nella tragedia del 70, la giusta punizione inferta da Dio a un popolo che aveva voltato le spalle al suo salvatore giungendo a metterlo in croce.

Gli imperatori flavi non potevano vantare ascendenze aristocratiche come i giulio-claudi. Si rendeva dunque necessario nobilitare il loro *status* di modesti "borghesi" del territorio reatino invocando un "mito di fondazione". Come Augusto aveva fatto leva sul *bellum Actiacum*, così Vespasiano (e poi anche i suoi due figli Tito e Domiziano) ricorse al *bellum Iudaicum* per trarne una consacrazione legittimante. Il popolo giudaico dové allora patire una cattiva stampa [254] se è vero che il Senato ricorse a ogni pressione per allontanare dalla frequentazione del *palatium* imperiale la fascinosa regina giudaica Berenice, che incantava il futuro imperatore Tito. E poi i rilievi dell'arco che celebrava la vittoria di Tito: la processione di giudei con i simboli della loro identità, primo tra tutti il candelabro a sette bracci che ornava il tempio. Ancora oggi questa iconografia riporta alla mente quel memorabile trionfo. L'arco di Tito risale all'età di Domiziano, che volle non tanto esaltare la memoria del fratello quanto rievocare il mito di fondazione della sua dinastia. Ma non basta: questo imperatore compose un poema che celebrava quella guerra, la conseguente disfatta di un popolo e la mortificazione della sua identità. L'opera di Domiziano non è pervenuta, ma dalle brevi informazioni di cui disponiamo possiamo avere un'idea più precisa degli spiriti antigiudaici che la caratterizzavano[1]. V'era poi una serie di emissioni monetali, le quali immortalavano la personificazione della Giudea come una donna mestamente assisa sotto una palma, di fronte al romano in armi che trionfalmente le stava davanti. La leggenda *Iudaea capta* inchiodava nei propri diversi ruoli tanto il popolo sconfitto quanto il vincitore[2].

Tutto ciò spiega anche il marcato tratto apologetico che caratterizza le contemporanee fatiche erudite di Flavio Giuseppe. A guerra finita costui si era stabilito a Roma, dove aveva atteso alla composizione delle sue principali opere, la *Guerra giudaica* e le *Antichità giudaiche*. Con queste l'autore, oltre a informare il lettore della storia del suo popolo, presentandola come antica e illustre, voleva persuaderlo che i rivoltosi antiromani avevano costituito soltanto una minoranza capace di vessare la gran parte dei giudei i quali, invece, erano animati da sentimenti di lealismo verso Roma.

Le attese degli apocalittici e l'*Aeternitas Romae*

La tragedia del 70 fu gravida di conseguenze. I giudei che avevano intrapreso la rivolta erano stati eccitati da tutta una tradizione di attese mes-

sianiche, da oracoli apocalittici e finanche da leggende monetali da loro stessi impresse e che inneggiavano alla "libertà d'Israele". Dopo la grande delusione ci si interrogò sul perché di quell'epilogo: il *Quarto libro di Esdra* rifletteva sul motivo per il quale un Dio giusto aveva consentito il trionfo dei pagani sul suo popolo, raffigurato in modo simile alla donna in lacrime impressa sulle monete. La vittoria d'Israele veniva rimandata in tempi successivi quando il leone (Israele) avrebbe vinto l'aquila dalle molte ali e dalle molte teste (Roma). Anche l'autore dell'*Apocalisse di Baruch* disse allora la sua: il patto tra Dio e Israele non era cancellato, i motivi della tragedia recente andavano individuati nelle trasgressioni del popolo: Dio e la Legge rimanevano i pilastri per Israele.

Un altro testo si interrogò sul rapporto tra il popolo di Dio e l'impero di Roma: è l'Apocalisse di Giovanni, sia che la si voglia composta all'epoca di Domiziano, sia che la si dati prima, nell'età di Nerone, come qualcuno pure ha proposto. Il documento vide la luce nel territorio intorno a Efeso. A proclamarsene autore, mentre era relegato nell'isola di Patmos a motivo della sua fede in Gesù, è Giovanni "il veggente", che mise per iscritto le sue visioni su ciò che sarebbe dovuto avvenire nel momento in cui Dio si sarebbe fatto giudice della storia tutta. Il *corpus* delle visioni è preceduto da sette missive indirizzate a comunità di quella provincia: Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatiri, Sardi, Filadelfia, Laodicea. Il testo è pervaso da riferimenti a persecuzioni alle quali vanno incontro i credenti. Intravediamo sullo sfondo problemi sorti tra le comunità e il circostante ambiente pagano, tanto quello popolare quanto quello connesso alle celebrazioni di culto imperiale intese anche come attestazioni di lealismo. Si pensi all'accenno al martirio di Antipa, a Pergamo, «là dov'è il trono di Satana» (Ap 2,13), probabilmente un'allusione al grande tempio di Asclepio, tradizionale avversario di Gesù, o a quello di Zeus, che fungeva anche da sede di culto imperiale, oppure ai martiri il cui sangue, presso il trono di Dio, grida vendetta (Ap 6,10).

L'Apocalisse di Giovanni è una rilettura attualizzante del Libro di Daniele. In quest'ultimo testo erano le angherie inferte da Antioco IV Epifane al popolo giudaico a catalizzare la scrittura di visioni che allegorizzavano la storia e si ergevano a fondamento della sua interpretazione: i vari regni universali che si sono succeduti (Babilonia, Persia, Alessandro Magno, re ellenistici ecc.) erano soltanto maschere beluine di un medesimo potere satanico, il quale viene esercitato su tutti i regni della terra e si manifesta con il far guerra ai santi. Questi potentati erano però destinati a soccombere

grazie all'avvento del «Figlio dell'uomo», il quale avrebbe inaugurato la dispensazione nuova: il Regno di Dio. Ora l'Apocalisse di Giovanni proponeva una medesima visione della storia ma, in luogo delle quattro spaventose bestie danieliche, poneva un'unica orribile bestia che «viene dal mare» e che pure avversava il popolo di Dio. In quest'unica bestia ravvisiamo l'impero romano considerato compendio e manifestazione potenziata di tutte le precedenti signorie. A far da corredo a tale bestia, ve n'era un'altra, la quale «viene dalla terra» e il cui compito è quello di promuovere il culto della prima (Ap 13)[3]. Tutto ciò ci riporta a un clima di tensioni sviluppatosi in Asia, precisamente in quella capitale, Efeso, ornata da un tempio in onore degli imperatori flavi dove, con ogni probabilità, le liturgie intese a celebrare il lealismo a Roma incorrevano nella disapprovazione dei cristiani, determinando animosità e vere e proprie persecuzioni a loro carico.

L'antiromanità dell'Apocalisse di Giovanni è palpabile specialmente in quella sua pagina dove si descrivono i lamenti di tutti coloro che con Roma avevano trafficato; il crollo di Roma, inoltre, viene a far tutt'uno con la fine della presente economia che soggiace al maligno. È un evento salutato con giubilo dall'autore e dai suoi lettori, immediatamente prodromo della discesa della Nuova Gerusalemme, insomma dell'avvento di «un nuovo cielo e una nuova terra» (21,1). La stessa prospettiva pervade un altro documento cristiano, pure prodotto in un clima di persecuzioni nella tarda età flavia: la Seconda lettera di Pietro, in cui si prospetta la scomparsa per combustione dei corpi celesti e dell'intero cielo (3,9-13), è un avvenimento salutato come foriero di giustizia e di tempi nuovi, è la beata speranza del credente.

Possiamo misurare la distanza tra le attese di questi apocalittici e l'ideologia del principato flavio se mettiamo a confronto queste prospettive di imminente dissolvimento con una serie di monete che proprio in questo torno di tempo venne prodotta. Inneggiavano alla *Aeternitas Romae* e pertanto celebravano l'esatto contrario di quanto era nelle speranze e nelle attese dei cristiani: la convinzione che Roma (e con questa il suo impero e i suoi imperatori che con l'Urbe formano un tutt'uno) fosse eterna, proprio come il sole e la luna, astri stabili e immutabili. Il motivo monetale dell'eternità di Roma avrebbe avuto successive attestazioni, ma è proprio in questa età dei Flavi che esso comparve: la personificazione dell'*Aeternitas* raffigurata frontalmente mentre regge le teste del sole e della luna; l'altare che le è vicino, la cornucopia e la lancia di cui è ornata; il suo piede sul globo in gesto di comando. In queste emissioni sembra quasi che le raffigurazioni degli astri eterni facciano da contraltare ai proclami degli apocalittici cri-

stiani, che proprio nell'arrotolamento dei cieli e nella dissoluzione di quegli stessi corpi celesti salutavano l'avvento della tanto attesa età nuova; per tale aspetto, il messaggio lanciato da questa iconografia sembra perfino più forte di quello della *Iudaea capta*. Ma v'è di più: laddove l'efesina Apocalisse di Giovanni condiva le sue visioni con scenari di guerre e di catastrofi, proprio in questa capitale asiatica la politica imperiale andava coniando monete che celebravano, al contrario, la *pax orbis terrarum*. Il confronto tra il testo giovanneo e queste monete palesa la grande antitesi tra lo stile e le attese dell'età dei Flavi e quelle di ambiente giudaico cristiano[4].

L'Apocalisse di Giovanni può leggersi come un'attestazione dell'ostilità contro Roma e il suo impero nutrita da comunità cristiane pervase da spiriti che diremo "danielici", i quali venivano impiegati a placare il senso di insicurezza e di terrore che pervadeva i cristiani nello scorcio del principato di Domiziano. Siamo molto lontani dalle professioni di lealismo che cogliamo in un altro documento cristiano, coevo e proveniente dalla stessa regione asiatica, ma questa volta di ispirazione paolina. È la Prima lettera di Pietro dove il credente è esortato a sottomettersi alle autorità, *basileus* come governatori locali; e ciò perché tali autorità sono poste da Dio «per punire i malfattori e per dar lode a quelli che fanno il bene» (1 Pt 2,13-17). L'opportunità di tale esortazione, e forse una sua concreta motivazione, la si coglie grazie a una lettura di tutto il testo dove possiamo individuare le più antiche attestazioni di polemica anticristiana da parte di pagani. Qui l'esortazione a una buona condotta è motivata dal fatto che i pagani sparlano dei credenti in Gesù in quanto «malfattori» (1 Pt 2,14); si prevede che tali dicerie si traducano in persecuzioni di fatto e, pertanto, si invitano i cristiani a essere preparati per rintuzzare le accuse ed esporre i contenuti veri della loro speranza (1 Pt 3,13-16): se persecuzione deve esserci questa sia motivata dalla fede e non da infondati *rumores*. L'autore elenca alcuni di questi quando esorta affinché «nessuno di voi patisca come omicida, o ladro, o malfattore, o come ingerentesi nei fatti altrui» (1 Pt 4,15).

Domiziano persecutore?

Nelle memorie dei cristiani dieci furono le persecuzioni da loro patite prima della pace costantiniana. Questo numero istituiva un parallelismo tra le persecuzioni sofferte dai credenti in Gesù e le piaghe patite dagli ebrei in Egitto. Non pochi autori cristiani antichi annoverano espressamente l'impera-

tore Domiziano[5] tra i persecutori, come Melitone di Sardi (Eus., *h.e.* 4,26,9) e Tertulliano (*apol.* 5). La storiografia pagana, invece, non tramanda alcuna sua attività legislativa di contenuto anticristiano, anche se registra episodi di persecuzione verso altri bersagli che preciseremo meglio tra poco. La storiografia moderna si è pertanto domandata se l'ultimo degli imperatori flavi sia stato davvero promotore di una persecuzione anticristiana o meno.

Il problema va impostato partendo da un esame delle fonti più antiche, in primo luogo Svetonio e Cassio Dione[6]. Costoro scrissero rispettivamente agli inizi dei secoli II e III, parlarono di una persecuzione di Domiziano a carico di alcuni personaggi e con capi di accusa diversi, secondo il seguente schema:

Personaggi	Qualifica	Accuse per Svetonio	Accuse per Cassio Dione
Flavio Clemente	Cugino di Domiziano	Infingardaggine	Ateismo
Flavia Domitilla	Moglie di Flavio Clemente		Ateismo
Acilio Glabrione[7]	Console nel 91	Introdurre novità	Ateismo e costumi giudaici
Altri personaggi			Costumi giudaici

Ecco il testo tratto da Svetonio (*v. Dom.* 10 e 15):

> A proposito di Acilio Glabrione: «Parecchi senatori, dei quali alcuni consolari, furono da lui mandati a morte e tra essi Civica Cereale, mentre era proconsole d'Asia, Salvidieno Ofito, Acilio Glabrione, già in esilio, tutti sotto l'accusa di macchinare cose nuove (*quasi molitores rerum novarum*)».

> A proposito di Flavio Clemente: «Egli [= Domiziano] mandò a morte improvvisamente, e per un tenue sospetto e quasi nell'esercizio stesso del suo consolato, Flavio Clemente, suo cugino germano, spregiatissimo per l'infingardaggine (*inertia*)».

Ecco la testimonianza di Dione (67,14):

> Nello stesso anno [= 95] Domiziano, unitamente a molti altri, mandò a morte anche il console Flavio Clemente, benché fosse suo cugino e avesse sposato Fla-

> via Domitilla propria parente, attribuendo ad ambedue il delitto di ateismo. Per lo stesso motivo furono condannati molti altri che vivevano alla stessa maniera dei giudei: alcuni dei quali furono uccisi, altri ebbero confiscati i beni: quanto a Domitilla fu relegata nell'isola di Pandataria. Domiziano ordinò che fosse ucciso anche [Acilio] Glabrione, che era stato console insieme a Traiano, e che fu accusato oltre che dei delitti di cui s'è detto, anche d'aver combattuto contro le belve.

Utile anche quanto dice Eusebio di Cesarea (*h.e.* 3,18,4):

> Tramandano che nell'anno quindicesimo di Domiziano, Flavia Domitilla, nipote per parte della sorella, di Flavio Clemente, che fu allora uno dei consoli di Roma, insieme con moltissime altre persone fu deportata nell'isola di Ponza come punizione perché era cristiana.

Non sembra invece corretto invocare a favore dell'appartenenza al cristianesimo di Flavio Clemente e di Acilio Glabrione la testimonianza archeologica: il nucleo precostantiniano della catacomba romana di Domitilla, che si riteneva appartenuto alla famiglia di Flavia Domitilla, in realtà è da considerarsi un ipogeo pagano cristianizzato soltanto nel III secolo[8]. Alcuni storici, tra cui E. Mary Smallwood, hanno pensato che Domiziano abbia infierito contro i giudei o contro chi nutriva simpatie per questa religione, ma il fatto che essa era considerata *licita*, e che pertanto la sua professione non determinava condanna a morte, rende poco probabile questa ipotesi. Va però anche considerato che proprio a Roma, intorno al 95, Flavio Giuseppe avvertiva il bisogno di comporre il suo *Contro Apione*, nel quale confutava le numerose e pesanti accuse antigiudaiche messe in circolazione da Apione di Alessandria [27].

Si è fatto rilevare che, agli occhi dell'opinione pubblica pagana, i cristiani apparivano atei, oppure erano spesso confusi con i giudei, e ci si è domandati se si possa ravvisare in questi capi d'accusa ricordati dai due storici pagani allusioni al cristianesimo, e se, quindi, questi personaggi possano ritenersi membri della comunità cristiana. Inoltre, quanto alle accuse ricordate da Svetonio si potrebbe ravvisare, nell'infingardaggine di cui egli parla, quell'*inertia* intesa come estraneità alla vita politica di cui i cristiani venivano accusati e si potrebbe, inoltre, pensare all'imputazione, pure rivolta ai cristiani, di seguire una religione nuova e, pertanto, falsa. La risposta potrebbe essere positiva se si accettasse la testimonianza di Eusebio di Cesarea, il quale afferma esplicitamente che Flavia Domitilla fu esiliata per la sua fede cristiana. Ma il testo di Eusebio fu composto

molto dopo l'epoca di cui parla. Non sembra tuttavia corretto far derivare dall'ambiguità dei due storici più antichi la prova risolutiva di un'esplicita persecuzione anticristiana voluta dall'ultimo dei Flavi.

Le memorie dei cristiani che accennano a momenti di conflitto in età domizianea sono allusioni piuttosto generiche. Due le leggiamo in opere provenienti da ambienti romani: la Prima lettera di Clemente ai Corinzi si apre con un accenno a «sventure improvvise» che hanno colpito la Chiesa della capitale; in 1 Cor 6,1 si parla inoltre di una grande schiera di eletti che si avviò alla sofferenza fornendo un bellissimo esempio[9]. Inoltre nel *Pastore* di Erma leggiamo generici riferimenti a martirii e persecuzioni. Ma, più di ogni altro testo, è l'Apocalisse di Giovanni che denuncia un diffuso clima di persecuzione.

Con ogni probabilità contribuisce a chiarire il nostro enigma il fatto che Domiziano abbia esaltato la sua figura di imperatore proponendo forme di venerazione proprie della regalità ellenistica. Egli, infatti impose che gli fosse rivolta in ogni circostanza la designazione di *Dominus ac Deus*, cioè Signore e Dio[10]. Era inevitabile una istintiva repulsione da parte di coloro che, in quanto monoteisti, ripudiavano ogni forma di culto rivolto alla persona umana. Questa moda orientalizzante dové apparire inopportuna anche a senatori e filosofi a carico dei quali pure, e questa volta esplicitamente, sono attestate persecuzioni da parte dell'imperatore. In conclusione, possiamo essere pressoché sicuri che Domiziano non abbia mai promulgato un provvedimento anticristiano; tuttavia, è plausibile congetturare che la sua politica assolutistica, la sua tendenza al culto del sovrano, la sua avversione alla tradizione giudaica abbiano determinato qua e là un clima nel quale per il popolo e i magistrati avversi alla "novità" cristiana sarà stato molto agevole prendere iniziative sfociate in veri e propri atti di persecuzione[11].

4
L'impero umanistico

Profilo generale

Con la designazione di "impero umanistico" intendiamo il periodo compreso tra la fine del principato dei Flavi e l'avvento della nuova dinastia dei Severi (98-193), quando la cultura ellenistica fu sempre più considerata modello incontrastato negli stili di vita così come negli indirizzi di filosofia politica[1].

Proprio in quest'epoca i cristiani, suddivisi in rivoli diversi, perfezionarono la loro separazione dalla matrice giudaica e affrontarono l'impresa ardua di tradurre il messaggio evangelico, di un giudeo per giudei, nelle forme della cultura del tardo ellenismo. Adolf von Harnack ha parlato di "ellenizzazione del cristianesimo". Era un appuntamento irrinunciabile; gli scontri e gli accomodamenti che l'accompagnarono costituiscono primaria materia di studio per chi si interessa del conflitto tra paganesimo e cristianesimo.

Il rapporto tra cristiani e impero romano è stato riduttivamente posto come studio delle relazioni tra Chiesa e Stato oppure di «storia delle persecuzioni»[2]. Queste prospettive, astratte e inadeguate, devono lasciare spazio a un'analisi più analitica e diversificata di quelle che, volta per volta, furono le posizioni dei vari imperatori e, principalmente, dei magistrati locali nei riguardi di un fenomeno, come il cristianesimo, che si presentò in maniera tutt'altro che compatta e omogenea. Bisogna considerare non solo le variazioni nell'atteggiamento di un imperatore, ma anche le diverse prese di posizione di quei magistrati che, nelle proprie province di competenza, erano chiamati ad applicare norme generali così da consentire una gamma diversificata di esiti giudiziari. Si aggiunga il fatto che costoro potevano avvalersi di un ampio margine di autonomia e discrezionalità. Lo studioso, inoltre, dovrà imparare a distinguere tra le varie tipologie di

norme nelle quali andarono a inserirsi, di volta in volta, i provvedimenti che hanno trattato il fenomeno cristiano[3].

Quale fu l'atteggiamento dei cristiani nei riguardi dell'impero?[4] E qui è il caso di ricorrere ad ancor più numerose sfumature e distinzioni. Prendiamo in considerazione gli scritti del Nuovo Testamento[5]; questi non documentano una posizione unitaria e omogenea. Gesù, per quel che leggiamo nei vangeli, fu estraneo a cospirazioni contro il potere, al contrario di buona parte dei suoi connazionali; potremmo così inserire la sua predicazione nell'ambito di un'apocalittica che però fu aliena da tendenze antiromane. Paolo esortò alla sottomissione ai poteri costituiti, così pure la Prima lettera di Pietro. Luca, specialmente negli Atti, elogiò il senso di giustizia dei romani e, ogni volta che ne ricordò qualcuno, lo presentò in luce non sfavorevole [257]. Sul versante opposto, l'Apocalisse di Giovanni esultava di fronte alla prospettiva del crollo di Roma e del suo impero. In conclusione: nei documenti cristiani del I secolo riscontriamo almeno due anime, in riferimento a Roma. Nel II secolo questi filoni si esplicitarono: quello lealista produsse le riflessioni degli apologeti; quello antiromano corroborò agitazioni apocalittiche e alimentò gli entusiasmi dei montanisti. Il primo sarà quello destinato a prevalere, prodromo dei successivi equilibri postcostantiniani.

Lo studio della polemica tra pagani e cristiani si avvale anche dei documenti relativi alle persecuzioni subite dai cristiani; sono pagine che, pur se connotate da intenti di edificazione, attestano atteggiamenti ostili a questi ultimi, talvolta anche informandoci su motivazioni di indole ideologica. Il problema del "fondamento giuridico" delle persecuzioni[6] è antico e può anche tradursi nella seguente domanda apparentemente banale: come mai, e in forza di quale norma i romani, solitamente così tolleranti in materia di religione, hanno perseguitato i cristiani?

La prima persecuzione dei cristiani a causa della loro religione e in forza di una norma specifica e generale fu quella promossa da Valeriano nel 256 [119]. Come intendere le persecuzioni che ebbero luogo anteriormente a questa data? I pareri degli studiosi possono grosso modo essere raggruppati in tre ipotesi generali, secondo ciascuna delle quali i cristiani sarebbero stati perseguitati: 1. a motivo di una mancanza di specifica tutela, cioè a causa del senatoconsulto dell'età di Tiberio che avrebbe ufficialmente comportato la illegittimità del culto cristiano; 2. nel corso di ordinarie operazioni di polizia, ossia le autorità sarebbero intervenute volta per volta al fine di reprimere crimini comuni quali il disprezzo della religione romana, della

maiestas dell'imperatore, la turbativa dell'ordine pubblico (secondo questa ipotesi, dunque, gli interventi anticristiani sarebbero rientrati nell'ordinario esercizio della *coercitio*, cioè nei poteri spettanti a un magistrato); 3. in quanto colpevoli di reati ordinari che il popolino pagano solitamente attribuiva loro: antropofagia, incesto, associazione illecita, infanticidio, introduzione di culti stranieri, ateismo, minaccia alla *pax deorum*.

Sulla prima ipotesi abbiamo già espresso le nostre riserve. Secondo una costante affermazione della letteratura apologetica[7], sembra che i cristiani siano stati perseguitati per il fatto di essere tali, per il loro stesso "nome" (*nomen christianum*). Presso l'opinione pubblica pagana andò gradualmente sempre più radicandosi l'idea della diversità delle ispirazioni e dei costumi dei cristiani da quelle di tutto il resto della società circostante. Da ciò a ritenerli pericolosi il passo fu spesso breve. Bisogna però respingere quel diffuso luogo comune secondo il quale la storia del cristianesimo antico sarebbe coincisa con una lunga serie di persecuzioni. Come s'è detto il ruolo dei governatori di provincia fu rilevante. Uno studio attento della vasta casistica disponibile ci dimostra che la volontà prevalente di costoro, chiamati a giudicare cristiani, non fu quella di far scorrere facilmente sangue, bensì quella di mantenere l'ordine pubblico sollecitando apostasie e il ritorno al rispetto delle tradizioni religiose. Il Senato romano ha rappresentato l'istituzione più legata alle credenze e ai riti secolari del paganesimo [253], ed è principalmente in questa assemblea che bisognerà cercare, fino all'inoltrato IV secolo, la fonte di atteggiamenti ostili al cristianesimo[8].

Il cristianesimo come *superstitio*

Nel II secolo il contatto tra le comunità di credenti in Gesù e la società greco-romana si intensificò, vuoi per una formidabile azione missionaria delle prime, vuoi per la loro improrogabile necessità di aprirsi a quel mondo. Ciò determinò quello che oggi si direbbe un'azione di "mediazione culturale". Sul fronte del "paganesimo" presero corpo, con sempre maggiore lucidità e consapevolezza, accuse destinate a sopravvivere per secoli. Le esamineremo dettagliatamente. Più di tutto il cristianesimo fu considerato una *superstitio*. Ogni ulteriore e più dettagliata critica affonda le sue radici e trova un compendio essenziale in questa convinzione, secondo la quale il culto cristiano non è *religio* bensì *superstitio*.

Tre testi di età traianea, pressoché contemporanei, convengono nel ritenere quella cristiana una *superstitio*: la lettera di Plinio a Traiano (96,8), gli *Annales* di Tacito (15,44), le *Historiae* di Svetonio (*v. Nero* 16). Plinio [61], nel corso di accertamenti processuali svolti nella provincia da lui governata, la Bitinia, dopo aver indagato concluse che quella dei cristiani fosse una «superstizione perversa e sfrenata (*superstitionem pravam et immodicam*)». Tacito, parlando dell'incendio di Roma del 64, asserì che Nerone ne addossò la colpa ai cristiani i quali, però, erano a suo avviso innocenti. Lo storico offre al lettore una breve digressione sulla genesi di quel movimento, asserendo che esso assumeva il suo nome da un personaggio condannato da Pilato, governatore della Giudea nell'età di Tiberio; il movimento viene definito una superstizione funesta, dapprima repressa ma poi rifiorita persino a Roma, sentina di ogni turpitudine. Svetonio parlò di una persecuzione dei cristiani e affermò che la loro era una «superstitio nova ac malefica». Una convergenza di giudizio significativa da parte di tre intellettuali ben inseriti nella vita politica del tempo anche in virtù dei loro rispettivi *cursus honorum*!

Dobbiamo chiarire cosa gli antichi abbiano inteso indicare con il termine *pietas*, che di *superstitio* è l'esatto contrario. La *pietas* (per i greci *eusèbeia*) possedeva almeno due accezioni che noi possiamo soltanto distinguere, ma mai separare: era l'ossequio che le generazioni più giovani dovevano ai parenti e agli antenati, una memoria da tramandare e alla quale attingere gli auspici per un futuro prospero. Dunque, un legame tra le generazioni. Si tenga presente che in latino *religio* significa proprio "legame", "unione". La *pietas* era rivolta anche verso la "patria", intesa coerentemente come "terra dei padri". Quindi, il legame che vincolava l'impero con le divinità protettrici era proprio quella *pietas*, quell'insieme di attenzioni che assicuravano la *pax deorum*, il favore degli dèi verso Roma, l'imperatore e l'impero. Gli apologeti ebbero tutto l'interesse nel presentare la religione che combattevano come un'accozzaglia di riti arcaici e miti immorali, così da ingenerare nel lettore la convinzione diffusa (e ancora viva) secondo la quale quella dei romani sarebbe stata una religione utilitaristica, un *do ut des* rivolto a divinità dai tratti osceni e poco plausibili. Per Cumont[9] l'apologetica cristiana colpiva un bersaglio obsoleto insistendo su pratiche oramai desuete e ignorando le grandi sintesi di pensiero e di spiritualità che il "paganesimo" contemporaneo andava producendo.

A prescindere dal giudizio sulla *religio* romana, va detto che agli occhi di un qualsiasi osservatore chiunque avesse abbandonato le devozioni dei *patres* avrebbe nello stesso tempo voltato le spalle alla prosperità dell'im-

pero assicurata dalla *pax deorum*. E questo era il caso dei cristiani. Dall'abbandonare la *pietas* all'abbracciare una vita *empia* il passo era breve, anzi si trattava di un unico pernicioso posizionamento.

Se la *pietas* era l'esatta forma della *religio* intesa come collante tra la società e gli dèi, la *superstitio* era invece una devozione estranea alla tradizione dei *patres*, un culto che aveva un carattere di esoticità e di individualismo. La *superstitio* era una devozione da coltivare non alla luce del sole, collegialmente, tra i rappresentanti della *res publica* e il popolo tutto, bensì in conventicole riservate, con animi scossi da ignoranza e paura. Si legga il trattato *Sulla superstizione* di Plutarco di Cheronea, uomo esperto dei *sacra* sia delfici che romani, e che scrisse proprio agli inizi del II secolo: l'uomo superstizioso è preda di timori infondati, ossessionato da un'idea di un dio irato e violento. Anche la religione dei giudei era stata considerata una *superstitio* per i suoi tratti caratterizzanti e per lo stile di vita difforme a quello della società antica. Così i cristiani ereditarono anche quest'accusa, ma con l'aggravante del costituire loro stessi una novità[10], laddove i riti giudaici «antiquitate defenduntur» (Tac., *hist.* 5,5). La *superstitio* dei cristiani era invece, oltre che malefica, anche *nova*, per dirla con Svetonio e con un testo epigrafico di età tetrarchica: l'iscrizione anticristiana di Aricanda[11].

La vicenda semantica di *superstitio* è interessante: l'accusa fu dapprima scagliata dai pagani verso i giudei, poi sempre dai pagani all'indirizzo dei cristiani, e ciò per almeno i primi tre secoli. Nel IV secolo si assisté a un radicale cambiamento: nella legislazione il termine *superstitio* passò a indicare senza mezzi termini il culto pagano, laddove la *religio* era quella cattolica. Ma tra la prima accezione e la seconda (antipagana) v'è una zona di ambiguità dove il vocabolo figura nei testi prevalentemente legislativi e riceve un'interpretazione dai magistrati chiamati volta per volta a far rispettare la norma, così che gradualmente muta in modo radicale il suo significato approdando dall'"anticristianesimo" all'"antipaganesimo". In questa zona legislazione imperiale e teologia patristica si integrano, ed è la seconda a prender per mano e condurre la prima [205].

L'età di Traiano e di Plinio

All'epoca dell'imperatore Traiano[12] in Bitinia ebbe a verificarsi una persecuzione anticristiana. Ne siamo informati da un carteggio intercorso intorno al III secolo tra l'imperatore e Plinio il Giovane, allora governatore

(*legatus pro praetore*) di quella provincia[13] che ebbe ad affrontare processi a carico di cristiani e, non sapendo come comportarsi, chiese al suo imperatore direttive sui casi da risolvere. Ecco il testo della sua lettera:

> È mio costume, signore, riferire a te a riguardo di ogni problema sul quale mi trovi in dubbio [...]. Non ho mai preso parte a processi contro i cristiani e pertanto ignoro come e quanto si usi punire e inquisire. Perciò sono stato non poco incerto se vi sia qualche differenza tra le diverse età o se i più deboli in nulla differiscano dai più forti, se vi sia un perdono per chi si pente, o se a chi sia stato cristiano nulla valga il non esserlo più, se si punisca il nome in quanto tale, in assenza di crimini, oppure i crimini che si uniscono al nome. Nel frattempo nel confronto di coloro i quali mi venivano deferiti come cristiani ho tenuto il seguente comportamento: chiedevo loro se fossero cristiani; se confessavano li interrogavo una seconda volta e una terza, minacciando di punirli; gli ostinati (*perseverantes*) comandavo che fossero condotti al castigo, perché ero sicuro, qualunque senso avesse ciò che confessavano, che si dovesse senza dubbio punire tanta pertinacia e inflessibile ostinazione (*pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem*). Di altri seguaci di tale follia ho preso nota, perché, quali cittadini romani, fossero inviati a Roma. Nel corso poi del procedimento, come spesso accade, con il diffondersi del crimine (*diffundente se crimine*) si sono verificate situazioni molto varie. Mi è stato consegnato un promemoria anonimo con i nomi di molte persone; coloro che affermavano di non essere cristiani né di esserlo stati, dietro il mio esempio invocavano gli dèi e facevano atto di supplica con incenso e vino davanti alla tua immagine, posta per mio ordine insieme alle statue degli dèi a questo scopo, e se, dopo ciò, maledicevano Cristo – tutte azioni alle quali si dice che in nessun modo possano essere indotti quanti sono realmente cristiani – ritenni che dovessero essere liberati. Altri, denunziati, dissero di essere cristiani e poi lo negarono: ammettevano di esserlo stati, ma poi di aver receduto, alcuni da molti anni, qualcuno addirittura da più di venti. Anche tutti costoro fecero atto di venerazione alla tua immagine e alle statue degli dèi e maledissero Cristo. Affermavano tuttavia che il massimo della loro colpa o errore era consistito nell'essere soliti, in un dato giorno, riunirsi prima del giorno e cantare alternatamente un inno a Cristo come a un dio (*carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*), di obbligarsi reciprocamente con un giuramento (*sacramentum*) non già per fini delittuosi, ma impegnandosi a non commettere furti, ladrocini, adulteri, a non mancar di fede, a non rifiutare, se richiesta la restituzione di un deposito. Dopo di ciò erano soliti allontanarsi e di nuovo riunirsi per prender cibo, di genere peraltro, comune e innocente (*promiscuum tamen et innoxium*). Dicevano poi di aver cessato anche da queste pratiche dopo il mio editto, con il quale in seguito ai tuoi ordini avevo proibito le *hetaeriae* [= sette]. Perciò ben più necessario ho creduto cercare, anche per mezzo della tortura, di venir a sapere da due schiave, dette "ministre (*ministrae*)", cosa vi fosse di vero, ma non potei apprendere null'altro che l'esistenza

> di una superstizione perversa e sfrenata (*superstitionem pravam et immodicam*). Così, differita l'istruttoria, mi sono affrettato a chiedere il tuo parere, perché m'è parsa circostanza degna d'un tuo pronunciamento, particolarmente a causa delle numerose persone ancora sotto giudizio; persone di ogni età, condizione e sesso sono e saranno coinvolte, perché non solo le città, ma perfino i borghi e le campagne sono infettate dal contagio di tale superstizione (*superstitionis istius contagio*), che pure sembra potersi arrestare e correggere. Di certo ora risulta che i templi, già quasi deserti, hanno ripreso a essere frequentati e che i sacri riti, per lungo tempo interrotti, tornano a essere officiati sì che un po' dovunque si vendono le carni delle vittime, delle quali finora non vi era che qualche rarissimo acquirente. Non è difficile rendersi conto da ciò quale numero di persone si potrà recuperare, se sarà data la possibilità di pentimento (*ep.* 10,96).

Il governatore assolveva coloro che avevano preso le distanze dalla *superstitio* cristiana. Ma come bisognava comportarsi nei riguardi di chi non intendeva apostatare? Si ponevano alcuni quesiti sulla punibilità degli imputati: andava considerata per il fatto stesso che appartenevano alla comunità dei cristiani, oppure in relazione ai misfatti che si ritenevano connessi al nome cristiano? In questo documento Plinio riferisce anche di un'ulteriore indagine svolta basandosi sulla delazione di due serve cristiane dalla quale aveva tratto la convinzione che quella dei cristiani fosse una «superstizione perversa e sfrenata». Probabilmente, Plinio ha esagerato la consistenza del fenomeno cristiano nei territori da lui governati; sembra tuttavia fuor di dubbio che il documento attesti una cospicua diffusione del cristianesimo in Bitinia già tra la fine del I e l'inizio del II secolo. È pervenuta anche la risposta di Traiano:

> Hai osservato, o mio Secondo, quel comportamento che dovevi nel trattare le cause di coloro i quali ti furono deferiti come cristiani. Non è possibile dare una disposizione che abbia, per così dire, una validità universale. Certo non devono essere ricercati; se poi vengono denunziati e convinti, devono essere puniti, ma tenendo presente che chi negherà di essere cristiano e lo proverà con i fatti, invocando i nostri dèi, anche se sospetto per il passato, trovi perdono in seguito al pentimento. Ma le denunce anonime non debbono aver spazio in nessun procedimento giudiziario perché sono pessimi precedenti e indegne dell'epoca nostra (*ep.* 97).

Nel rescritto l'imperatore evadeva almeno due dei quesiti che gli erano stati rivolti; se, cioè, sarebbe stato il caso di distinguere secondo l'età, il sesso, la condizione sociale degli imputati, e se sarebbe stato sufficiente il solo nome cristiano per far scattare la condanna. Traiano non colse l'occasione

per promulgare una norma che sarebbe valsa universalmente, ma si limitò a vietare la ricerca d'ufficio dei cristiani e le denuncie anonime. Rimaneva sempre valida la prassi di mandare assolti gli apostati. Il rescritto di Traiano lasciava spazio a gravi ambiguità: la ricerca degli aderenti alla *superstitio* non sarebbe rientrata negli obblighi d'ufficio del governatore; tuttavia, costui avrebbe dovuto procedere contro i cristiani, ma nel caso di denunce circostanziate. L'imperatore, proprio come il suo *legatus*, nell'accettare la venerazione degli dèi pagani come prova di sicura apostasia, si dimostrava consapevole del fatto che un cristiano non poteva venerare alcun altro dio se non il suo. Successivamente, in ogni processo ai cristiani, il magistrato si sarebbe avvalso spesso della facoltà di indurre l'imputato all'apostasia al fine di dimostrarne l'estraneità all'accusa e, magari, di mandarlo via assolto.

Il rescritto di Adriano

Questa situazione di incertezza si proiettò durante il principato di Adriano (117-138)[14]. Un proconsole d'Asia, Licinio Serenio Graniano (121-122; PIR² L 248), si rivolse all'imperatore per ricevere istruzioni a proposito dell'atteggiamento da tenere nei riguardi dei cristiani. Egli doveva essere particolarmente sensibile alle attestazioni di lealismo verso impero e imperatore, come ci lascia congetturare un'iscrizione della Spagna Citeriore, sua regione di origine, dove si attesta la sua carica di *flamen Romae et Augusti* (CIL II 425). Il caso era stato fatto scoppiare da alcuni provinciali che gli avevano chiesto di intervenire con autorità per reprimere il fenomeno cristiano che in Asia era particolarmente rilevante. Non possiamo leggere la lettera del proconsole, ma solo la risposta che l'imperatore inviò a Minucio Fundano (122-123, PIR² M 612), successore dell'interrogante Graniano, morto nel frattempo. Fundano era uomo versato sin dalla giovane età nella riflessione su temi filosofici, reso mesto dalla morte prematura di una figlioletta (CIL VI 16631), amico di Plutarco di Cheronea e di Plinio il Giovane, che ebbe a definirlo «colto e saggio» (*ep.* 5,16). Ecco il testo del rescritto:

> A Minucio Fundano. Io ho ricevuto le lettere indirizzatemi dal tuo predecessore Serenio Graniano, uomo nobilissimo. Non mi sembrò opportuno lasciar passare inosservata una tale cosa, affinché gli uomini non siano molestati e non si lasci ai calunniatori libero corso a ogni misfatto. Se dunque i provinciali intendono in-

> sistere in questa loro petizione contro i cristiani, sì da sostenerla anche davanti al tribunale, a questo solo devono essi rivolgersi, però non con petizioni e schiamazzi. È infatti molto meglio che se qualcuno voglia denunziare altri, tu istituisca un regolare processo; e se perciò qualcuno fa la sua accusa e riesce a provare che essi [= i cristiani] fanno qualcosa contro le leggi, allora tu punisci secondo la gravità del delitto. Che se poi, per Ercole, qualcuno prende questo pretesto per calunniare, tu decidi secondo la gravità e punisci a dovere (Eus., *h.e.* 4,9).

Alcune ambiguità di questa norma: ai cittadini era permesso di accusare i cristiani, ma le accuse dovevano essere ben circostanziate per dar luogo a un regolare processo; la pena da infliggere avrebbe dovuto essere commisurata in proporzione alla «gravità del delitto». Dunque, non è chiaro se i cristiani sarebbero stati dichiarati condannabili soltanto in base alla loro professione di fede, oppure, come sembra più probabile, in quanto rei di misfatti di altra e varia natura, tali cioè da poter essere valutati secondo la loro gravità. In ogni caso, Adriano impediva calunnie e atti di giustizia a furor di popolo.

Al nome di Adriano è collegato un testo conservatoci dalla *Historia Augusta* nelle pagine relative alla biografia del *tyrannus* Saturnino. Si presenta come una lettera dell'imperatore al cognato, il console L. Giulio Urso Serviano, che è stata tratta dall'opera del suo liberto Flegonte, di cui diremo tra poco:

> Adriano Augusto saluta il console Serviano. Quell'Egitto che tu mi lodavi a me ha dato l'impressione di una terra di gente leggera, indecisa e pronta a mutar partito a ogni occasione. Laggiù gli adoratori di Serapide sono cristiani, e quelli che si dicono vescovi di Cristo sono devoti di Serapide. Non c'è capo di sinagoga giudea, samaritano o sacerdote cristiano che non sia anche astrologo, aruspice o praticone. Lo stesso patriarca, testé arrivato in Egitto, per accontentare tutti è costretto ad adorare ora Serapide ora Cristo. Si tratta di gente incostante, insolente e irrequieta, anche se vive in un ambiente ricco e produttivo [...] l'unico loro dio, però, è il denaro: lo venerano un po' tutti, dai cristiani ai giudei (*v. Saturn.* 8).

Questo testo è un falso che si propone di gettare discredito non solo sugli egizi, ma anche su cristiani e giudei a cui rivolge l'accusa di "sincretismo" resa ancor più grave dal fatto che si sarebbero inchinati alla divinità più tipica dell'Egitto, cioè Serapide.

Sempre in età adrianea fu redatta l'*Apologia* di Quadrato di Atene, scritta in occasione del viaggio dell'imperatore filelleno in questa città.

L'unico frammento che ci è rimasto (Eus., *h.e.* 4,3) insiste sul carattere permanente delle guarigioni compiute da Gesù e, per tale aspetto, potrebbe far pensare a una polemica che contrapponeva quest'ultimo agli dèi guaritori dei grandi santuari pagani, così come i miracoli dei cristiani alle *sanationes* delle divinità tradizionali.

Flegonte di Tralle

Fu un liberto dell'imperatore Adriano a cui si attribuisce una *Cronaca secondo le olimpiadi* che andava dalla prima olimpiade del 776 a.C. fino alla sua età. Ne restano ben pochi frammenti (*FGrHist.* 257). Tra questi, due sono reperibili nel *Contra Celsum* (2,33 e 2,14) di Origene:

> Del resto, riguardo all'eclissi al tempo dell'imperatore Tiberio, quando Gesù si ritiene che sia stato crocifisso, e dei grandi sconvolgimenti della terra che avvennero allora, fa aperta menzione lo scrittore Flegonte, nel tredicesimo, o quattordicesimo (mi sembra) delle sue *Cronache*.

> Tuttavia lo scrittore Flegonte nel suo libro tredicesimo o quattordicesimo (mi pare) delle sue *Cronache* attribuisce a Cristo la conoscenza di alcuni eventi futuri, quantunque egli faccia confusione assegnando a Pietro alcune cose avvenute a Gesù, e testimonia che tali eventi si sono compiuti, secondo le predizioni da lui fatte.

Anche Sesto Giulio Africano, poligrafo cristiano di età severiana e autore di una sua *Cronaca*, aveva accennato al racconto di Flegonte parlando delle tenebre e del terremoto alla morte di Gesù. Lo sappiamo da un cronista di età bizantina, Giorgio Sincello, che ne compose un'epitome:

> Flegonte racconta che al tempo di Tiberio Cesare, durante il plenilunio si verificò un'eclissi di sole totale, dall'ora sesta fino all'ora nona (*FGrHist.* 257 F 16d).

Eusebio di Cesarea, nella sua *Cronaca*, nell'anno dell'olimpiade del 202, offre analoga notizia. Se poi prendiamo in considerazione le incertezze di Origene nel citare esattamente Flegonte, possiamo a buon diritto congetturare che gli non avesse avuto sott'occhio direttamente il testo di quest'ultimo, ma si sia limitato a fruirne tramite citazioni o epitomi. La *Cronaca* di Sesto Giulio Africano fu forse il tramite tra Origene e Flegonte e, se accettiamo quest'ultima ipotesi, risulterebbe probabile che l'Africano

abbia colorato a fini apologetici o concordistici una più sobria notizia del cronista di età adrianea, offrendo a Origene lo spunto per rintuzzare le argomentazioni del suo avversario pagano Celso.

La polemica tra pagani e cristiani è lo sfondo sul quale dobbiamo collocare i discorsi sulle tenebre e il terremoto alla morte di Gesù di cui parla Mt 27,51. Celso parlò di quelle tenebre presentandole come un ingrediente drammatico fasullo (Or., *Cel.* 2,55)[15], una storia inventata di sana pianta (2,59)[16]. Anche Porfirio (*c. Christ.* fr. 14) ritornò sul tema, secondo la testimonianza di Girolamo (*comm. in Matth.* 4,27,45):

> Coloro che hanno scritto contro gli evangelisti suppongono che i discepoli di Cristo, a causa della loro ignoranza, abbiano riferito alla risurrezione del Signore una eclissi di sole che si verifica in periodi certi e definiti.

In ambienti pagani è ampiamente attestata l'obiezione secondo la quale l'oscuramento del sole alla crocifissione sarebbe stata una normale eclissi[17]. Da parte degli *insidiatores Ecclesiae Christi* veniva formulata anche una critica più dotta e articolata la quale faceva notare che Gesù era morto nel periodo pasquale, quando un'eclissi è impossibile a causa della luna piena. Di questa critica è testimone Origene (*comm. in Matth.* 35 = PG 13,1782):

> Dicono che l'eclissi solare non ha potuto aver luogo se non nelle condizioni in cui è [scientificamente] possibile che questa possa prodursi: un'eclissi, infatti, si verifica quando la luna si frappone tra la terra e il sole; ora la Pasqua si celebra nel momento in cui la luna è pienamente illuminata dal sole e brilla tutta la notte: come dunque immaginare un'eclissi nel periodo di luna piena?

Il testo biblico di Lc 23,45 presenta a tal proposito una terminologia varia che dà luogo a varianti testuali (da un lato si parla di "tenebre", dall'altro di "eclissi del sole") che forse potrebbero ricondursi a tentativi esplicativi di un evento così insolito. Origene di fronte a questa variante e alle sottili accuse dei pagani, nel suo commento citato, poco dopo, affermò che erano stati i detrattori dei vangeli ad alterarne il testo inserendo il termine "eclissi" proprio per poi contestare la sua impossibilità nel periodo di Pasqua. Ma la polemica non finiva qui! Se i cristiani facevano osservare che l'eclissi sarebbe avvenuta non per cause naturali ma per un miracoloso intervento della sovrana volontà di Dio, i pagani replicavano dicendo che nessuno storico di quell'epoca aveva ricordato l'insolito fenomeno. Da qui la necessità per apologeti quali Sesto Giulio Africano e Origene, tra i primi, di

far leva su una testimonianza pagana che avrebbe potuto essere quella di Flegonte di Tralle.

L'età di Antonino Pio

Antonino Pio (139-161)[18] non fu ricordato come un persecutore, anzi Melitone di Sardi (Eus., *h.e.* 4,26,11), esponente di rilievo dell'Asia cristiana di quell'epoca, ricorda le lettere che costui inviò alle città di Larissa, Tessalonica, Atene e ai greci tutti, affinché non si fomentassero sommosse contro i cristiani. Eusebio di Cesarea, inoltre, ci trasmette il testo di una lettera dell'imperatore al concilio delle città d'Asia:

> Io so che gli dèi hanno cura che tali uomini [i cristiani] non sfuggano al castigo, e infatti a loro più che a voi conviene punire chi si rifiuta di adorarli. Voi però contribuite a sempre più riaffermare nei loro propositi questi che, sotto l'accusa di ateismo, gettate nella tempesta, poiché, chiamati davanti ai tribunali, in onore della loro divinità preferiscono la morte alla vita. Perciò i veri vincitori sono essi, che sacrificano la propria esistenza piuttosto che acconsentire a quanto comandate. Riguardo ai terremoti passati e presenti, non mi sembra fuor di luogo di ammonire voi, che vi perdete d'animo quando essi succedono, a confrontare la vostra con la loro condotta. In questi momenti [i cristiani] ripongono più intensa la loro fiducia in Dio, mentre voi per tutto il tempo, durante il quale mi sembrate davvero accidiosi, vi disinteressate e degli dèi e del culto dell'immortale che adorano i cristiani, pur ricevendo in cambio da voi espulsioni e persecuzioni sino alla morte. A proposito di questa gente, al divinissimo padre mio già scrissero molti governatori di province, ai quali egli rispose di non molestarla, a meno che non desse inizio a macchinare qualcosa contro l'impero romano. E molti hanno chiesto anche a me come comportarsi nei loro confronti; a costoro ho risposto seguendo il pensiero di mio padre. Ma se qualcuno persevera nel denunciare uno di loro solo perché è cristiano, l'accusato sia prosciolto dalla denuncia anche se fosse chiaro che egli lo è veramente, mentre l'accusatore dovrà subire la giusta pena. Sia pubblicato a Efeso, nel concilio d'Asia (4,13,2-7).

Questo testo suona troppo favorevole ai cristiani e, pertanto, suscita forti dubbi quanto alla sua genuinità. Dobbiamo ravvisarvi pesanti interpolazioni di mano cristiana che sono state inserite in uno scritto originale ora smarrito. Si potrebbe congetturare che l'imperatore sia intervenuto per placare iniziative popolari anticristiane che finivano con il nuocere all'ordine pubblico di quella provincia d'Asia a cui la norma era destinata.

Nel 141, l'imperatore, con un rescritto indirizzato al legato della Gallia Lugdunense, aveva vietato l'introduzione di «nuove sette e religioni estranee alla ragione». La norma poteva essere fatta valere a danno dei cristiani che vivevano in una situazione di estrema incertezza del diritto. Qua e là, governatori locali potevano far leva su questa disposizione per procedere contro i cristiani.

All'età di Antonino Pio risale l'*Apologia* di Aristide, composta intorno al 143. Un manoscritto siriaco del VII secolo ci precisa questa cronologia che è da preferirsi a quella fornita da Eusebio (*h.e.* 4,3,3) il quale accennava all'età di Adriano, a meno che non si voglia pensare, con Grant[19], a un nucleo precedente rielaborato nell'età di Antonino Pio. Vi fa capolino la distinzione del genere umano in tre "stirpi" secondo il culto seguito: quella degli adoratori degli dèi (a sua volta articolata in caldei, greci ed egizi), quella dei giudei e quella dei cristiani. La prima polemica è diretta contro i pagani: caldei adoratori degli elementi della natura, greci propalatori di miti e favole immorali sugli dèi, egizi dediti al culto di animali. Si insiste sul fatto che i racconti antichi parlano di divinità che hanno corso pericolo o sono state uccise, e che hanno dimostrato di non essere in grado neanche di salvare sé stesse; un aspetto, questo, che sarebbe stato rivoltato in chiave anticristiana da Celso con le sue denigrazioni della morte di Gesù in croce [90]. Poi è la volta dei giudei, accusati di venerare gli angeli piuttosto che Dio e di osservare i sabati, le prescrizioni alimentari, i digiuni e la circoncisione. Conclude un elogio delle virtù dei cristiani, della morigeratezza dei loro costumi sessuali (17,2); tale enfasi fu determinata dalla necessità di rispondere a diffuse accuse di immoralità e di incesto. Maldicenze derivanti dalla consuetudine dei credenti di chiamarsi "fratelli", dall'enfasi messa sulla necessità di amarsi reciprocamente, dal «santo bacio» con il quale i cristiani erano esortati a salutarsi[20].

A Roma, all'epoca in cui era prefetto Lollio Urbico (un po' prima del 160) e per iniziativa di costui, furono condotti al martirio Tolomeo e Lucio che richiesero che si procedesse soltanto in presenza di «atti contro la legge», ma il prefetto non prestò ascolto a questa richiesta e ritenne che il fatto stesso di essere cristiani costituisse la colpa da punire.

Più rilevante è il martirio del canuto vescovo di Smirne Policarpo avvenuto, come sembra probabile (*mart. Plyc.* 21), poco prima della fine del proconsolato di Stazio Quadrato (154-156), mentre era asiarca Filippo di Tralle, forse menzionato in un'iscrizione agonistica di questa città (OGIS n. 498)[21]. A favore di questa datazione potrebbe militare il quindicennio

che doveva passare, tra l'inizio del proconsolato e la data del consolato che Quadrato aveva ricoperto nel 142. Il governatore era buon amico di Elio Aristide, che ne ha tramandato la fama di buon oratore (*or.* 50,63-67.71). In ogni caso gli atti del martirio di Policarpo, trasmessi in forma epistolare, sono i più antichi della letteratura agiografica e attestano una conflittualità tra giudei e cristiani. Ai primi, infatti, essi attribuiscono l'iniziativa del processo e poi l'accanimento a raccogliere legna per la pira sulla quale sarebbe stato bruciato il condannato (*mart. Plyc.* 13,1). Altri tre aspetti di questo testo sono significativi ai fini della nostra ricerca: il proconsole, durante l'interrogatorio, tenta di mandare assolto l'imputato cercando di indurlo all'abiura (2,4; 3,1; 4,1; 8,2; 9,2). Questo sarà un tratto caratterizzante di quasi tutti i governatori romani coinvolti nei processi ai cristiani. Inoltre, la folla invoca ad alta voce la condanna dei cristiani gridando: «Morte agli atei» (3,2). Un altro passaggio, che pure riferisce i *rumores* anticristiani, chiarisce il contenuto dell'accusa, precisando che Policarpo era «lo sterminatore dei nostri dèi. Quello che insegna a tanti a non sacrificare e a non far atto di adorazione» (12,2): l'accusa di ateismo è stata diffusissima a carico dei cristiani e va intesa non tanto come negazione assoluta del divino quanto come abbandono degli dèi tradizionali e protettori. V'è poi l'altra importante notizia dello zelo con il quale le autorità impedirono ai cristiani di raccogliere i resti di Policarpo, per far sì che non venissero venerati. Il testo insinua che sarebbero stati i giudei a sollecitare il proconsole ad agire in tal senso (17,1-3); poi, l'estensore degli Atti sente il bisogno di precisare che i cristiani mentre "adorano" il Figlio di Dio si limitano ad "amare" i martiri a causa della loro fedeltà al Signore: in ogni caso tutto ciò attesta sia la consapevolezza da parte di giudei e pagani dell'incipiente culto dei martiri (che sarà ampiamente e ripetutamente contestato dai pagani [26]), sia la necessità di difendere i cristiani dall'accusa di adorare cadaveri.

L'età di Marco Aurelio

Per quest'epoca sono attestati numerosi episodi di persecuzione. Non ci meravigliamo: l'adesione dell'imperatore Marco Aurelio (161-180) ai principi della filosofia stoica, il suo rispetto per un'assemblea tradizionalista come il Senato e, più ancora, il suo conservatorismo in materia di religione, contribuirono a determinare un clima di diffusa ostilità nei riguardi dei cristiani[22].

Due momenti di questo principato sono da considerarsi esemplari quanto al rinfocolarsi delle persecuzioni: nel 166-168 nella provincia d'Asia e, nel 176-177, in Gallia. Fu proprio in questo torno di tempo che, da un lato, si produssero significativi giudizi dei pagani sul fenomeno dei martiri, dall'altro vi fu una straordinaria fioritura di scritti apologetici da parte dei cristiani: Apollinare di Gerapoli, Melitone di Sardi, Milziade, pure asiatico, Atenagora di Atene. Tra le cause di questa fioritura di letteratura apologetica specificamente in Asia possiamo anche individuare la necessità di difendere i cristiani dall'accusa di non esser cittadini leali verso l'impero; probabilmente di aver preso parte alla rivolta che nel 175 Avidio Cassio aveva suscitato in particolare nelle regioni della Siria e dell'Egitto, ma che aveva infiammato un po' tutte le terre d'Oriente poiché era «amatus ab ominbus orientalibus» (cfr. *SHA*, *v. Avid. Cass.* 6,5). Si prenda ad esempio la digressione svolta da Apollinare di Gerapoli nella sua *Apologia* sul miracolo della pioggia che interessò la XII legione "Fulminata" (Eus., *h.e.* 5,5,4). I fatti sono noti: nel 174 l'esercito di Marco Aurelio era in gravi difficoltà a causa di una prolungata siccità; si pregò per la pioggia, e questa precipitò improvvisa e scrosciante recando salvezza alle armate. La tradizione ecclesiastica parlò di un esercito composto da cristiani le cui preghiere ottennero il miracolo; parallelamente, una tradizione pagana attribuì il merito a un mago egiziano. Il rilievo della colonna coclide di Marco Aurelio, con il raffigurare la divinità pluvia che giganteggia sulle armate, rende bene l'idea dell'importanza e dell'eco che l'episodio ebbe. Apollinare dedicò il suo scritto al solo Marco Aurelio, dunque la sua composizione va collocata tra la morte di Lucio Vero nel 169 e l'associazione di Commodo nel 177. Probabilmente, ci troviamo proprio nel periodo immediatamente a ridosso della rivolta di Avidio Cassio alla quale non aderì la legione in questione, che rimase leale verso Marco Aurelio. L'apologeta cristiano, dunque, enfatizzando la presenza di cristiani in questa armata fedele, proclamava all'imperatore il lealismo di tutta la Chiesa.

L'*Apologia* di Melitone di Sardi costituisce una fonte d'enorme importanza per la conoscenza della condizione dei cristiani in questa difficile epoca. Ne possediamo alcuni brani grazie a Eusebio di Cesarea. All'apologeta stava a cuore persuadere i lettori dei sentimenti di lealismo verso il *princeps* che animavano i cristiani; nel far ciò, il suo discorso diventava entusiastico ed egli giungeva ad augurare all'imperatore che a succedergli sarebbe stato il figlio, Commodo. Questo particolare ci induce a ipotizzare che lo scritto vide la luce prima di questa associazione, forse alla fine del

175, all'epoca della *parusìa* di Marco Aurelio e Commodo nella provincia d'Asia. Poco dopo questo auspicio, Melitone riferiva che erano stati introdotti a danno dei cristiani «nuovi decreti» in base ai quali tra i compiti ordinari del governatore sarebbe stata inserita la loro caccia, quasi fossero malfattori. Questa "ricerca d'ufficio" veniva ora a sostituire le denunce che prima sporadicamente e a macchia di leopardo avevano potuto creare problemi ai credenti. Ecco il frammento di Melitone:

> Cosa che non era mai accaduta, ora la stirpe di coloro che adorano Dio viene perseguitata e osteggiata in Asia con nuovi decreti. Infatti gli spregevoli sicofanti, bramosi delle ricchezze altrui, prendendo pretesto da questi decreti, aggrediscono spudoratamente di giorno e di notte coloro che non hanno commesso nulla di ingiusto, e li derubano [...]. Se ciò è avvenuto per tuo ordine, lo accettiamo di buon grado; infatti un imperatore giusto non potrebbe mai deliberare ingiustamente. E noi accogliamo volentieri il dono di una simile morte. Ti preghiamo solo di questo, che tu stesso conosca prima i promotori di una tale accusa e poi giudichi giustamente se sono degni di morte e di punizione o di salvezza e di tranquillità di vita. Ma se questo decreto e questo nuovo ordine, che non è degno prendere neppure contro i barbari nemici, non vengono da te, ti supplichiamo ancora di più di non abbandonarci in balia di tale razzia pubblica (Eus., *h.e.* 4,26,5-6).

Questa ricerca d'ufficio fu decretata non dall'imperatore[23] ma dal governatore dell'Asia proconsolare[24] poiché l'apologeta si dichiara disponibile a rispettare i nuovi editti ove mai questi fossero stati promulgati dal primo. Sappiamo dai giuristi Marciano (*Dig* 48,13,4,2) e Ulpiano (*Dig* 1,18,13) che Marco Aurelio dispose che i governatori e i soldati a loro disposizione avrebbero dovuto ricercare d'ufficio *sacrilegi*, *latrones*, *plagiarii* e *fures*. Probabilmente il proconsole d'Asia avrà dato corpo a una normazione attuativa, la quale assimilava i cristiani a queste categorie e, di conseguenza, li rendeva oggetti di una ricerca d'ufficio.

Un'altra apologia utile per recuperare accuse anticristiane è la *Supplica per i cristiani* composta da Atenagora di Atene dopo l'associazione di Commodo a Marco Aurelio, dedicatari dello scritto. Argomento centrale: ancora una volta, la rivendicazione del lealismo dei cristiani verso l'impero e l'ingiusta associazione del nome cristiano a misfatti degni di condanna. Poi l'apologeta passava a confutare tre principali accuse: ateismo, cene tiestee, cioè cannibalismo, e unioni edipodee, cioè incesti. Quanto al primo punto, Atenagora faceva notare che il monoteismo dei cristiani aveva ampi paralleli nella migliore tradizione filosofica greca, senza che

questi proclamatori dell'unica sostanza divina fossero mai stati accusati di ateismo. Né era il caso di poggiare, come molti erano soliti, quest'accusa sull'altra di aver abbandonato la prassi sacrificale. In merito all'accusa di cannibalismo, probabilmente generata da equivoci intorno al mangiar corpo e sangue di Gesù nell'eucaristia [349], si faceva rilevare che prima di mangiare un uomo morto lo si sarebbe dovuto uccidere, il che era vietato fortemente dal codice morale dei cristiani. Quanto all'accusa di immoralità sessuale l'apologeta la rispediva al mittente, facendo rilevare i numerosi connubi innaturali che il mito antico magnificava. Il discorso di Atenagora terminava con il consueto auspicio affinché la porpora imperiale fosse trasmessa da padre in figlio, in ciò interpretando con precisione la strategia politica inaugurata da Marco Aurelio. L'autore, infine, accennava a un discorso sulla risurrezione [357], ma ne rimandava la realizzazione ad altra occasione. Ci domandiamo se lo scritto *Sulla risurrezione dei morti* di Atenagora abbia natura apologetica e quale sia l'identità dei *calumniatores*. Certamente all'interno delle comunità non mancavano persone che avvertivano il condizionamento della tradizione orfico-platonica, secondo la quale il corpo era da considerarsi una sorta di carcere e, quindi, la morte era da salutarsi come una liberazione. Costoro erano sovente problematici e confusi, come quei credenti di Corinto che sollecitarono a Paolo la composizione del suo importante capitolo 15 della sua prima epistola alla loro comunità. V'erano poi gnostici di vario indirizzo, accomunati dalla persuasione che la risurrezione avveniva al momento dell'acquisizione della consapevolezza della natura spirituale e divina del loro "io" più profondo e che, di conseguenza, mai si sarebbe dovuto parlare di un ritorno dell'anima nel corpo. Ma Atenagora sicuramente ebbe anche avversari provenienti dalle fila del paganesimo e che, un po' come gli stoici e gli epicurei ateniesi di At 17,18, trovavano inconcepibile la prospettiva della risurrezione della carne. Sul tema circolavano parecchie accuse di parte pagana. *In primis* Celso (Or., *Cel.* 5,14), nel 178, che considerò la dottrina della risurrezione impossibile, poiché contraria alle leggi di natura, e anche ignobile. Vi fu inoltre Luciano di Samosata che, nel suo *La morte di Peregrino* 13, disprezzava i cristiani per la loro convinzione di vivere in eterno dopo la morte. E poi il pagano rievocato da Minucio Felice (11,1-2), il quale ridicolizzava i cristiani che credevano di rinascere dopo la morte, quando erano già stati ridotti in polvere. Da ultimo, per limitarci soltanto ad alcuni esempi, Tertulliano (*apol.* 48,1) che pure riferiva delle risate indotte tra i pagani dalla dottrina della risurrezione.

Il particolare della dispersione delle ceneri dei martiri per frustrare la speranza cristiana della risurrezione, che abbiamo già riscontrato nel caso di Pionio di Smirne, ricorre anche nel 177, a Lione, nelle Gallie, in occasione di un pogrom anticristiano che colpì i membri di questa comunità e quelli della vicina Vienne. Gli eventi furono narrati in una lettera che i cristiani di questa zona scrissero ai loro confratelli d'Asia per informarli dettagliatamente sull'accaduto. I legami tra le comunità dei due territori erano molto stretti, come avrebbe dimostrato subito dopo l'episcopato a Lione di un teologo asiatico quale Ireneo. La persecuzione fu originata da animosità popolari fondate sulle ricorrenti accuse di empietà e di ateismo (Eus., *h.e.* 5,1-14;)[25]. Lione era capitale della provincia, sede del governatore e centro di culto dell'imperatore, tutto ciò contribuì a esporre i cristiani ad accuse che facevano leva sul mancato lealismo verso l'impero e sulla conseguente rottura della *pax deorum*. Il governatore in carica, un *legatus Augusti propretore* di rango senatorio, non dimostrò polso fermo e accuratezza amministrativa nel gestire la questione, ma si precipitò a perseguitare a cuor leggero, infierendo anche su chi aveva apostatato, e ciò in deroga al disposto di Traiano. Tuttavia, egli rivolse un quesito a Marco Aurelio, il quale tempestivamente rispose ingiungendo di attenersi alla prassi consueta: mandar libero chi aveva apostatato. Gli atti ricordano anche l'interrogatorio subito da alcuni servi i quali, in preda al terrore, si diedero ad accusare i padroni di ciò che la folla e i persecutori avrebbero amato sentirsi dire, che cioè i cristiani si davano a cannibalismo e rapporti incestuosi (5,1,14). Si giunse così alla celebrazione annuale del *Concilium Galliarum* degli inizi di agosto, e il sangue dei martiri bruttò quei giorni, fornendo spettacolo ai convenuti e memoria agiografica ai credenti. Notiamo che tra i pagani serpeggiò allora anche un sentimento di pietà associato però all'accusa secondo la quale il Dio dei cristiani sarebbe stato incapace a salvarli. Di lì a pochi mesi Celso avrebbe ulteriormente ricamato proprio su questo tema.

Marco Aurelio non nutrì soverchia simpatia nei riguardi del fenomeno cristiano. Aderiva alla filosofia stoica che con la dottrina cristiana poteva presentare qualche superficiale assonanza di lessico ma, nella sostanza, di questa era una perfetta antitesi e batteva all'unisono con il Senato [258]. Nella sua opera, *A sé stesso*, v'è un cenno (molto discusso!) al fenomeno dei martiri cristiani che è inserito in una meditazione sul rapporto tra il saggio e la morte. Ecco il testo:

> Che cosa eccellente quell'anima che è preparata, nell'eventualità di doversi alfine staccare dal corpo, sia per spegnersi o disperdersi o sopravvivere! Ma questa disponibilità provenga da un giudizio personale, non sia il frutto di mera ostinazione (μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν), come quella dei cristiani: sia la conseguenza di un ragionamento, sia nobile e, se deve essere credibile, priva di teatralità (11,3,1-2).

L'imperatore elenca tre prospettive dell'anima nell'oltretomba: l'estinzione quasi come di una fiamma vitale; la dissoluzione della parte nel tutto universale; la sopravvivenza noi diremmo "personale". Poi elogia il saggio, anima "preparata" all'evento morte in virtù della sua raziocinante consapevolezza. Qui, per render meglio il concetto, v'è l'antitesi con chi, come il martire, va incontro alla morte per "ostinazione" (παράταξις), spinto al suo destino da un'opzione di fede, che quindi agisce in modo irrazionale adeguandosi a un modello comportamentale che gli proviene dall'esterno. Comprenderemo meglio il pensiero dell'imperatore se lo inseriamo tra quelli dei non pochi altri autori pagani coevi che pure riguardano questo tema. Già Plinio aveva accusato i suoi processati credenti in Gesù di «pertinacia» e «inflexibilis obstinatio» (*ep.* 10,96,3). Epitteto (4,7,6) aveva elogiato chi affrontava la morte senza paura, ma rimproverava ai cristiani di assumere questo atteggiamento "per abitudine", cioè non per convincimento razionale e personale. Luciano di Samosata satireggiò nel suo *De morte Peregrini* la teatralità boriosa dei martiri. Celso riservò a costoro caustiche critiche ritenendoli dei provocatori che cercavano di risvegliare contro di sé l'ira di imperatori e potenti, per essere condotti a maltrattamenti e torture o persino alla morte (Or., *Cel.* 8,65); egli coglieva una contraddizione tra la dottrina della risurrezione, che presumeva un riguardo particolare per il corpo, e questa proclività a cercarne la distruzione attraverso il martirio (8,49). Galeno aveva preso a bersaglio il fideismo dei cristiani, antitetico al procedere per ragionamento secondo ragione e critica. In questa schiera inserirei senz'altro Arrio Antonino, proconsole d'Asia dal 187 al 188 durante il principato di Commodo, al quale si era presentata una schiera di cristiani ansiosi di andare incontro al martirio. Così egli, probabilmente stanco di dover provvedere a situazioni del genere, li apostrofò: «sciagurati, se proprio volete morire, potete buttarvi giù dai burroni o impiccarvi». Il fatto che Tertulliano, la nostra fonte, riferisca queste parole in greco nel suo *Ad Scapulam* (5,1), composto in latino, ci fa pensare che la frase sia stata rievocata con una certa esattezza. Da tutto questo contesto risulta dunque più chiaro il pensiero dell'imperatore il

cui assunto potrebbe così formularsi: elogio dell'andare incontro alla morte con la razionale convinzione del saggio; critica di chi compie lo stesso percorso, ma parte da stati d'animo di tanto lontani dalla responsabilità individuale di quanto condizionati da modelli acquisiti acriticamente.

Frontone

A Cornelio Frontone di Cirta si è voluto attribuire un discorso tenuto in Senato contro i cristiani[26] sulla scorta di una piuttosto vaga affermazione dell'*Octavius* (9,6; 31,2) di Minucio Felice [106]. Non ci meraviglierebbe il fatto che un personaggio pubblico, uomo di cultura, consigliere dell'imperatore, appartenente all'*ordo senatorius*, console nel 143, nominato proconsole d'Asia per il 155 (PIR² C 1364), quale appunto fu Frontone, abbia rivolto la sua attenzione a un fenomeno che aveva già acquisito dimensioni sociali rilevanti. Tuttavia, l'ipotesi secondo la quale costui avrebbe composto un attacco scritto al cristianesimo che avrebbe poi rappresentato in Senato con un articolato discorso, magari tra il 162 e il 164, in occasione della guerra partica e per risollevare l'etica e la religione[27] poggia su un troppo fragile fondamento qual è la stringata testimonianza di Minucio (9,6): «Anche dei loro conviti è ben noto il tenore; se ne parla ovunque e lo attesta anche, nel suo discorso, il nostro retore di Cirta». Altri[28] hanno ravvisato nei martirii di Lione del 177 una conseguenza di questa orazione anticristiana. Non sono mancati coloro che hanno ritenuto che l'intero discorso anticristiano che Minucio pone sulle labbra di Cecilio, il personaggio da lui introdotto a perorare la causa del paganesimo, sia un riecheggiamento della perduta *Oratio* frontoniana. Se consideriamo le fonti per quel che esse effettivamente affermano dobbiamo però limitarci a rilevare che Minucio Felice quando riferisce dell'accusa di immoralità durante i pasti rituali (cene tiestee) rivolta ai cristiani afferma che essa è ampiamente diffusa, ed è attestata anche nell'orazione del "nostro" concittadino di Cirta, Frontone. Dunque è probabile che il retore, nel corso di una sua orazione, ebbe a citare il riprovevole comportamento dei cristiani per quanto attiene ai pasti da loro consumati in comunità. Ciò ha fatto ipotizzare a Champlin[29] che questo accenno sarebbe stato contenuto nell'orazione frontoniana (smarrita) *In Pelopem*, la sua più famosa (Sid. Apoll., *ep.* 8,10,3), dove l'omonimia tra il suo bersaglio e il Pelope del mito gli avrebbe offerto lo spunto di accostare il cannibalismo e le cene tiestee, di cui quest'ultimo si

sarebbe macchiato con le medesime pratiche in uso tra i cristiani[30]. Sgombrando dunque il campo da una pletora di congetture, possiamo essere sicuri che Frontone si sia pronunciato contro i cristiani, ma soltanto con questo suo accenno.

Crescente, Giustino e Giunio Rustico

La Roma del II secolo era tutt'un pullulare di diversi cenacoli di pensiero. Già dall'epoca di Vespasiano (Suet., *v. Vesp.* 18) si erano istituite pubbliche cattedre di retorica; dappertutto nell'impero ogni proclamatore che ambiva a un qualche riconoscimento era attirato nell'Urbe, e qui piantava le sue tende per trovar uditorio. Tra costoro un certo Giustino, che proveniva da Flavia Neapolis (Nablus), si era dato a insegnare la dottrina cristiana con taglio apologetico e curando di esprimere gli assunti della sua fede con le categorie e il lessico filosofico. Siamo informati delle controversie che ebbero allora a crearsi tra costui e un certo Crescente, maestro cinico del quale conosciamo solo ciò che ci dicono le fonti cristiane che, in buona sostanza, sono gli scritti di Giustino, quelli del suo discepolo Taziano e un'integrazione di Eusebio di Cesarea. In pubblico Giustino e Crescente si erano sfidati con incontri scanditi dal succedersi di *quaestiones* e *responsiones*; degli eventi si era diffusa la fama talché, come asserisce Giustino, non era difficile, a chi non fosse stato presente, acquisire un'adeguata informazione sui temi dibattuti:

> E anch'io mi aspetto di incorrere nell'insidia di qualcuno dei menzionati [...] o forse di Crescente, il cultore del rumore e della boria. Non lo si può infatti chiamare filosofo, questo tale; egli testimonia in pubblico su di noi cose che ignora, cioè che i cristiani sono atei ed empi, e fa ciò per compiacersi e ingraziarsi la massa ingannata. Se infatti, ignorando gli insegnamenti di Cristo, si scaglia contro di noi, si dimostra assolutamente spregevole e molto più ignobile degli ignoranti comuni, i quali si guardano per lo più dal parlare di cose che non sanno e dal testimoniare al riguardo in modo falso. Se poi egli ne ebbe conoscenza, non ne comprese la loro nobiltà o se la comprese e per evitare il rischio d'esser creduto tale si comporta in questo modo, assai più ignobile e spregevole rimanendo vinto da un convincimento e da un timore stolti e plebei. Ma voglio che sappiate che gli ho posto questioni e l'ho interrogato su tali argomenti e che ho capito e l'ho convinto di non sapere nulla in realtà. E che dico la verità, se non vi sono state rese note le nostre dispute, sono pronto a comunicarvi di nuovo le domande: sarebbe davvero

> un'opera regia anche questa. Se però vi sono state rese note le mie domande e le sue risposte, risulterà chiaro che egli nulla sa delle nostre dottrine; e se anche le conosce, ma per timore dell'uditorio non osa parlare, proprio come Socrate! Si mostra come ho detto non un filosofo ma un amante della fama, un uomo che non apprezza il fine detto socratico: "Non si deve anteporre la persona alla verità". Ora è impossibile che un cinico, il quale si è preposto come fine l'indifferenza, conosca bene qualcos'altro che non sia l'indifferenza (*2 apol.* 3).

Sembra dunque che Crescente nel corso di questi dibattiti abbia soffiato sul fuoco dei giudizi popolari accusando i cristiani di essere atei ed empi. Taziano (*orat.* 19) lo descrive come un lercio pederasta avido di denaro, ma l'accusa più grave che gli muove è quella di aver indotto il processo e la morte del suo avversario Giustino. Di tale suo ruolo non abbiamo traccia nella letteratura agiografica la quale[31], invece, fornisce un dettaglio del processo che ebbe luogo alla presenza del *praefectus Urbis* (163-167) Quinto Giunio Rustico (PIR[2] I 814). Era uomo dotto, quest'ultimo; dopo aver avuto interessi per la retorica e la poesia, aveva fatto la sua opzione per la filosofia, abbracciando l'indirizzo stoico con tanta competenza da essere annoverato tra i maestri di Marco Aurelio (SHA, *v. Marci* 3,3). La più antica recensione del testo degli Atti di questo martirio fu redatta a Roma poco dopo il processo. Il prefetto filosofo chiede: «Se sarai fustigato e decapitato, credi che salirai in cielo?», e poi ripete ancora la stessa domanda, che è perfettamente in sintonia con la critica diffusa tra i pagani alla credenza dei cristiani di ascendere in cielo dopo la loro morte da martiri: ne abbiamo attestazione in Macario di Magnesia (4,2)[32] e in Giuliano (*ep.* 89b,288a). Colpisce anche la risposta di Giustino, il quale non doveva essere digiuno di dottrine stoiche; egli infatti risponde che ciò avverrà, ma soltanto alla conflagrazione del mondo, e qui adopera il termine ἐκπύρωσις, che è tipico del lessico stoico.

Apuleio di Madaura

Fu scrittore, filosofo medioplatonico, *sacerdos provinciae* (cioè addetto al culto imperiale) a Cartagine (Apul., *flor.* 16), dove morì intorno al 180. Noto per i suoi interessi verso la magia e i culti del mistero, un mondo che descrisse nel suo romanzo iniziatico intitolato *Metamorfosi*. Vi si raccontano le vicende di Lucio, che da incauto praticante di magia degenera in

forme asinine riacquisendo però la sua forma umana grazie all'intervento misericordioso della dea Iside ai cui misteri si fa poi iniziare, come leggiamo nell'undicesimo e ultimo libro del romanzo. I pagani di Madaura lo celebrarono con una statua di cui sopravvive la relativa iscrizione[33]. La sua immagine figurava alla fine del IV secolo sui contorniati; un'edizione delle sue *Metamorfosi* fu curata da Sallustio Crispo, figlio di quel convinto pagano *praefectus Urbis Romae* (383-384) che fu Sallustio Aventio[34], figlio a sua volta di Flavio Sallustio[35], amico dell'imperatore Giuliano e alto funzionario del suo entourage in Gallia. La figura di Apuleio ebbe una marcata valenza anticristiana, un po' come quella di Apollonio di Tiana. Ne fa fede un testo di Porfirio (*c. Christ.* fr. 4) trasmessoci da Girolamo (*tract. in psalm.* LXXXI):

> Paolo ha sottomesso tutta la terra, dall'Oceano fino al Mar Rosso. Qualcuno potrebbe dire: «Tutto ciò hanno fatto per amor di denaro». Dice infatti Porfirio: «Gente zotica e miserabile, ché non avevano nulla: per mezzo della magia hanno operato qualche miracolo. Ma operare miracoli non è un fatto eccezionale, poiché operarono miracoli anche i maghi d'Egitto in contrapposizione a Mosè; ne operarono Apollonio e Apuleio, e ne fecero un'infinità!

Il motivo dei miracoli di Apuleio (fatti valere in senso anticristiano) è riecheggiato anche da Agostino che, proprio in terra d'Africa, operò e che più volte ebbe a preoccuparsi di questa figura fatta ricorrentemente valere come "contraltare" di Gesù Cristo[36].

Vi sono accenni al cristianesimo nelle opere di Apuleio? Se così fosse dovremmo considerarli le più antiche testimonianze di questa fede in terra d'Africa. Nella sua *Apologia* (90) Apuleio elenca alcuni maghi tra cui Mosè e, come sembra, anche Gesù. Sempre nello stesso testo (56) troviamo la descrizione a tinte fosche di un certo Emiliano. Apuleio aveva sposato Pudentilla, una ricca matrona rimasta vedova, ed era stato trascinato in tribunale da costui, che era fratello del defunto, con l'accusa di aver fatto ricorso alla magia per sedurre quel buon partito della cognata. Emiliano viene descritto da Apuleio come persona che derideva le cose divine, non aveva mai supplicato nessun dio né frequentava templi, se passava davanti a qualche statua di divinità si asteneva dal mandar baci accostando la mano alle labbra in segno di adorazione. Non offriva sacrifici, non aveva nessun segno di *pietas* nei suoi possedimenti. Ecco perché era soprannominato Caronte oppure Mezenzio, il dispregiatore degli dèi per

antonomasia. Il ritratto di Emiliano potrebbe corrispondere a una tipizzazione di un seguace della fede cristiana per almeno tre aspetti: disprezzo degli dèi; astensione dal culto; condanna dell'atto di *iactare basia*, gesto significativo che, compiuto dal pagano Cecilio sulla spiaggia di Ostia nel dialogo *Octavius* di Minucio, dà la stura al confronto tra i rappresentanti delle due fedi.

Il testo nel quale si concorda nel ravvisare un'allusione polemica al cristianesimo è contenuto nelle *Metamorfosi* (9,4) e riguarda la descrizione della turpe moglie di un mugnaio che aveva acquistato il protagonista mentre era ancora prigioniero delle sue forme asinine:

> Il mugnaio che mi aveva acquistato [...] era incappato in una moglie di gran lunga la peggiore tra tutte le donne; con costei era costretto a sopportare una croce così pesante, sia riguardo all'amor coniugale, sia per l'andamento della casa, che io stesso, perbacco, in silenzio spesso compiangevo la sua sorte. Poiché non uno solo dei vizi mancava a quella donna infame, anzi tutti al completo erano confluiti in lei come in una latrina melmosa: era crudele e stupida, civetta e ubriacona, ostinata e caparbia, spilorcia da far vergogna nell'arraffare per il suo interesse, scialacquatrice nello spendere per i suoi vizi, nemica della lealtà, avversaria dichiarata del pudore. Inoltre disprezzava la volontà degli dèi sino a calpestarla, poiché, in luogo di una religione che aveva il crisma della certezza, affermava con sacrilega superstizione di credere in un dio, ch'essa proclamava unico. Così, inventando riti che non avevano nessun fondamento, gettava la polvere negli occhi della gente e ingannava quel poveraccio del marito, ubriacandosi e prostituendosi da mattina a sera.

Schmidt[37] analizzando il brano ha fatto emergere un'identità di termini con testi di polemica anticristiana. Simon[38] è tra coloro che fanno valere questa pagina di Apuleio come una testimonianza anticristiana, ed è anche giunto a formulare l'ipotesi secondo cui l'elenco dei vizi qui tracciato sarebbe affine a quelli condannati da Paolo in 1 Cor 5,11[39]. Benko[40] ha invece ravvisato nell'accusa finale, quella di ubriacarsi sin dalla mattina, un riferimento sarcastico al rito dell'eucaristia celebrato dai cristiani alle prime luci dell'alba, come attesta un altro pagano: Plinio (*ep.* 96,7). Forse anche in un altro settore Apuleio ha probabilmente avuto come bersaglio il cristianesimo: quando, con la sua sviluppata dottrina demonologica, ha posto il problema della mediazione tra l'uomo e la divinità, salvando il carattere sereno e impassibile di quest'ultima. Per i cristiani, al contrario, la mediazione era unica ed era rappresentata da Gesù, laddove i dèmoni erano i demòni avversari di Dio.

Galeno

Il fenomeno cristiano non poteva sfuggire all'osservazione di un acuto indagatore della realtà quale fu Galeno di Pergamo[41]. I brani della sua vasta opera che ne contengono giudizi dimostrano una certa acribia con la quale lo scienziato lo osservava. La monografia di Walzer[42] rimane ancora il principale testo di riferimento. L'aspetto che più attrasse l'attenzione e le censure di Galeno fu la proclività dei cristiani a sottoscrivere credenze prescindendo da argomentazioni logiche e affidandosi a slanci fideistici. Ciò è ribadito in due frammenti pervenuti nell'originale greco. Nel primo egli cita la cosmogonia di Mosè e definisce i limiti della potenza di Dio la quale, secondo la tradizione pagana, non è assoluta ma rientra pur sempre nei limiti della natura[43] [309]; nel secondo afferma che gli insegnamenti di Mosè e di Cristo sono asserzioni non dimostrabili[44]:

> Perché subito agli inizi, come se uno si fosse portato alla scuola di Mosè e di Cristo, non si dia ascolto a leggi non dimostrabili, e questo in campi nei quali un comportamento di tal genere è assolutamente da evitare (*de usu part.* 11,14).

> Si potrebbe più rapidamente insegnare una diversa dottrina ai seguaci di Mosè e di Cristo che ai filosofi e ai medici aderenti alle scuole (*de puls. diff.* 2,4; 3,3).

Alcuni giudizi di Galeno, su Mosè e sui cristiani, ci sono pervenuti anche grazie a traduzioni in lingua araba[45]. Il primo testo[46] deriva dall'opera Περὶ τῆς Ἱπποκράτους ἀνατομῆς, composta a Roma intorno al 162-166 e dedicata all'amico Flavio Boeto (PIR² F 229), il quale era legato della Palestina[47]. Sempre a Roma soggiornava allora il ricco medico Rufo di Samaria che ebbe rapporti di amicizia con Galeno. Molto probabilmente l'interesse per le leggi promulgate da Mosè derivò al nostro proprio da questi contatti. Galeno prende di mira il dogmatismo di Mosè, rievocando sue frasi quali «Dio disse, Dio comandò». La citazione è utilizzata nell'ambito di una polemica che Galeno conduceva nei riguardi di una scuola medica la quale era a suo avviso carente di senso critico. Un altro attacco all'irrazionalità, che gli sembrava caratterizzare tanto i giudei quanto i cristiani, ci perviene nella traduzione in arabo dell'Εἰς τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, opera del tutto smarrita nella quale Galeno polemizzava con la teologia di Aristotele:

> Se io avessi in mente persone che istruiscono i loro discepoli allo stesso modo che li istruiscono i seguaci di Mosè e di Cristo – ordinano loro infatti di accettare ogni cosa per fede – non vi avrei dato una definizione[48].

Lo stesso tema è sviluppato in un sommario della *Repubblica* di Platone redatto da Galeno probabilmente intorno al 180.

> La maggior parte delle persone ha difficoltà a seguire un ragionamento che proceda per dimostrazioni razionali [...]. Così oggi noi vediamo coloro che sono chiamati cristiani desumere la loro fede da parabole [e miracoli], eppure si comportano per taluni riguardi alla stregua di coloro [che fanno professione di filosofia]. A noi è ogni giorno palese il loro disprezzo della morte, così come il loro rifiuto di convivenza [con donne]. E infatti tra loro vi sono non solo uomini ma anche donne che durante tutto il corso della loro esistenza si astengono dal convivere; parimenti vi sono, sempre fra di loro, coloro che sono pervenuti ad alti traguardi non meno che i veri filosofi grazie all'esercizio di una severa disciplina individuale per quanto concerne il vitto e le vivande e in virtù della loro ricerca di giustizia[49].

Questa esigua messe di frammenti galeniani ci consente alcune considerazioni. Possiamo condividere l'ipotesi di Walzer secondo la quale Galeno si sia interessato dapprima dei giudei e quindi, soltanto dopo il 176, dei seguaci di Gesù. In ogni caso l'appartenenza dell'uno e dell'altro gruppo a una medesima matrice culturale gli era ben chiara, così come chiara dové apparirgli la differenza che sussisteva tra la tradizione della classicità ("pagana") e quella rappresentata dal dittico giudeo-cristiano. Era la differenza che sussisteva tra la conoscenza filosofica e quella per rivelazione assertiva. Nonostante il grande divorzio tra chiesa e sinagoga potesse dirsi consumato e celebrato da un'abbondante letteratura cristiana *adversus Iudaeos*, nonostante la legislazione ben distinguesse tra i due gruppi, Galeno colse pienamente la giudaicità di Gesù e del suo movimento. Per il pagano se una certa qual affinità tra i cristiani e le scuole filosofiche si fosse potuto ravvisare, questa avrebbe riguardato l'aspetto dell'etica dei costumi, come la sobrietà del vitto, la disciplina di sé stessi. Anche il perseguimento della giustizia aveva colpito il pagano; possiamo probabilmente pensare all'organizzazione delle comunità cristiane le quali, sin dai tempi delle raccomandazioni di Paolo ai Corinzi (1 Cor 1,6), si erano dotate di un ordinamento interno tale da dirimere questioni. Galeno fu anche testimone della diffusione tra i cristiani di tendenze encratite, cioè radicalmente ascetiche; infatti, fa notare che tra costoro vi erano sia uomini che donne che rinunciavano a costituire

una famiglia. Egli dové rimanere colpito da questi comportamenti, anche se allora erano marginali. Tuttavia, proprio nell'epoca in cui Galeno scriveva, conoscevano la loro prima fortuna quegli Atti degli Apostoli apocrifi nei quali il canovaccio ricorrente del romanzo erotico greco era sconvolto: la coppia protagonista della vicenda viveva l'esperienza della separazione; essa però, pur attraversando peripezie molteplici, non si sarebbe mai ricomposta, anzi avrebbe consacrato la sua rottura definitiva con il *propositum* celibatario e ascetico abbracciato dalla protagonista femminile. Questa di Galeno costituisce una testimonianza di forme di "premonachesimo", che è ancora più preziosa poiché ci proviene da parte pagana.

Luciano di Samosata

Il tramonto del profetismo cristiano è connesso alla definizione del canone neotestamentario e alla trasformazione dell'episcopato collegiale in episcopato monarchico; non fu né estemporaneo né uniforme per tempo e modalità di attuazione nei vari territori. Le insistenti raccomandazioni di Ignazio di Antiochia, formulate in età traianea, possono essere considerate una denuncia per la troppo lenta attuazione di un rigido sistema episcopale. D'altro canto, il confine che separava nel cristianesimo antico l'esercizio del carisma profetico dal ministero in comunità, quale che fosse, era molto labile, anzi inesistente poiché la stessa predicazione cristiana era esercizio profetico. Il cristiano impegnato nell'annuncio era persuaso di essere direttamente investito dallo Spirito e di proclamare per sua bocca gli oracoli stessi di Dio. Proprio in ciò stava la forza (per i credenti) e la debolezza (per i critici) del suo messaggio.

Ai più attenti osservatori pagani il profilo del profeta cristiano non fu sconosciuto[50]. Al II secolo risalgono due descrizioni di profeti-predicatori cristiani tracciate da autori pagani. Si tratta di Proteo Peregrino, rievocato da Luciano di Samosata[51] in un libretto satirico che ne descrive tratti della vita e la morte plateale: *La morte di Peregrino.* Vi è poi il ritratto del tipico "profeta di Giudea" tracciato da Celso nel contesto della sua polemica anticristiana. Le testimonianze possono essere collocate rispettivamente all'inizio[52] e al termine del principato di Marco Aurelio.

Di Proteo Peregrino (c. 100-165)[53] abbiamo (scarne) notizie anche da fonti "non lucianee": Aulo Gellio, nelle sue *Notti attiche* (12,11), lo frequentò ad Atene, riportandone una lusinghiera impressione; all'epoca

(160-163) Peregrino era anziano e già apostata dal cristianesimo. Flavio Filostrato [108] nella sua *Vita di Apollonio di Tiana* (1,13) lo ricordò come filosofo. Ammiano Marcellino [241] vi fece cenno (29,137-39) con toni lusinghieri per mettere la sua fine in parallelo con quella del giovane filosofo Simonide, vittima della repressione di Valente contro la divinazione ad Antiochia nel 371. Stringatissimi gli accenni al nostro che troviamo nella letteratura cristiana. Taziano (*or.* 26), riferendosi ai cinici, ironizzò sulla sua avidità di beni, contraddittoria con la sua professione filosofica. Atenagora (*suppl.* 26) ricordò la sua morte per combustione e la sua statua che si riteneva desse oracoli a suo avviso erogati per ispirazione demoniaca.

Nacque a Pario, nella Misia. Da questa si allontanò per sfuggire a un'accusa di parricidio (Luc., *Peregr.* 11), si recò in Palestina dove si convertì al cristianesimo. Fu qui che egli assurse a guida ispirata della comunità (προφήτης καὶ θιασάρχης), esegeta delle Scritture ed egli stesso autore di siffatti testi; a motivo della sua scelta religiosa conobbe poi il carcere; quindi fu liberato, e sperimentò l'allontanamento dalla sua comunità. Dopo un soggiorno nella sua Pario si recò in Egitto alla scuola dei cinici. Da filosofo cinico egli si comportò nei suoi successivi soggiorni a Roma, in Grecia e a Olimpia dove inscenò una morte teatrale dandosi alle fiamme in occasione dei giochi quinquennali.

La satira di Luciano non intendeva colpire i cristiani in quanto tali, piuttosto li individuava quali esempi di ingenuità e di fede mal riposta, come un po' tutti coloro che nutrono una credenza religiosa. A quale denominazione cristiana aderì Proteo? E come dobbiamo intendere la sua espulsione da questa? Si tratta di un evento al quale Luciano accenna (16) piuttosto vagamente: «credo che fu sorpreso a mangiare cibi proibiti». I due problemi vanno collegati, ma non ricevono alcun contributo chiarificatore dalla terminologia che Luciano adopera per indicare i ministri di culto della Chiesa cui Peregrino appartenne; sono termini troppo vaghi e ispirati all'organizzazione di tiasi dionisiaci[54], fiorenti proprio nell'Asia romana dove, nel 165, era stato proconsole M. Gavio Squilla Gallicano[55], marito di quella Pompeia Agrippinilla alla quale dobbiamo l'iscrizione bacchica di Torrenova, che elenca i nomi e le funzioni degli addetti a quel culto.

Quanto ai cibi proibiti, che Peregrino mangiò causando la sua espulsione dalla Chiesa, si è pensato a idolotiti (cioè carni sacrificate agli idoli pagani) oppure a cibo impuro secondo le prescrizioni di Mosè. L'una e l'altra ipotesi ci indurrebbero a pensare a una comunità giudeocristiana, particolare che si armonizzerebbe con la Palestina come teatro della sua conversione. Però

sono stati ravvisati nel nostro personaggio tratti propri del montanismo[56], *in primis* la proclività enfatica al martirio, poi una certa sua antiromanità e, principalmente, il suo atteggiamento da profeta ispirato. Ma qui farei notare che gli atteggiamenti antiromani di Peregrino sono successivi alla sua apostasia dal cristianesimo e alla sua adesione alla filosofia cinica e, pertanto, sembrerebbero da collegarsi piuttosto a quest'ultima appartenenza. Mi riferisco al viaggio in Italia che terminò con l'esilio comminatogli dal *praefectus Urbis Romae*, e al soggiorno in Grecia durante il quale egli avrebbe incitato i greci a prendere le armi contro i romani (18-19). Gli argomenti addotti a favore del montanismo di Peregrino rappresentano più una ipotesi che una certezza. La data della militanza cristiana di Peregrino, che è solo vagamente ipotizzabile, è forse anteriore[57] o, al massimo, coeva a quella degli inizi della Nuova profezia che oscillano tra il 156 e il 170[58]. Inoltre, la reazione della comunità di Peregrino alla notizia della sua carcerazione non è certo quella entusiastica che vede nel martirio il coronamento della professione di fede in Gesù, come nello stile montanista, ma è il raccapriccio di chi considera l'accaduto una sciagura: «i cristiani considerarono l'evento la più grande tragedia della loro storia» (12).

Ai cristiani Luciano accenna anche nella satira *Alessandro o il falso profeta*, dove narra delle malefatte di Alessandro di Abonotico[59], un ribaldo mistagogo che aveva messo su il culto di un serpente del quale si serviva per propalare oracoli. Intorno a ciò costui aveva anche organizzato rituali e iniziazioni. Fu tanto abile da carpire la fede persino di P. Mummio Sisenna Rutiliano (PIR[2] M 711), che nel 161 fu proconsole d'Asia:

> Rutiliano, uomo di rilievo sotto ogni altro aspetto, che aveva dato una buona prova di sé in molti incarichi nei ranghi dell'impero romano; ma nell'ambito religioso egli era affetto da una vera e propria devozione maniacale, che lo induceva a credere in qualsiasi assurdità (*Alex.* 30).

Con Alessandro il governatore, che era stato «curatore del tempio di Ercole vincitore» (CIL XIV 4244) e augure (CIL XIV 3601, 4244), giunse addirittura a imparentarsi, sposandone la figlia. Il culto del serpente aveva una forte valenza anticristiana, e Luciano lo rileva (*Alex.* 25.38):

> Porta uno spauracchio contro di loro, dicendo che il Ponto s'è riempito di atei e di cristiani, che osano bestemmiare contro di lui le cose più orrende; consigliava di lapidarli se volevano avere propizio il dio [...]. «Se un ateo o un cristiano o un epicureo viene per assistere alle cerimonie, si allontani: i fedeli del dio invece siano iniziati

con buona fortuna». E subito all'inizio aveva luogo il rito dell'allontanamento: egli iniziava dicendo «fuori i cristiani!». E la gente a una sola voce «fuori gli epicurei!».

Rimane complessa la questione se Luciano abbia conosciuto le Scritture. Sappiamo che egli poté rilevare (*Peregr.* 12) che con la loro lettura si edificavano i fratelli in visita a Peregrino martire e carcerato. Dunque certamente egli ebbe almeno la consapevolezza di come queste fossero importanti per i cristiani[60].

Il principato di Commodo

La politica di Commodo (180-192), figlio di Marco Aurelio, in riferimento ai cristiani non registra prese di posizione avverse. Eusebio (*h.e.* 5,21,1) parla, forse un po' esagerando, di una situazione di aperto favore:

Sotto il principato di Commodo, la nostra situazione cambiò in meglio, dato che la pace, con la grazia di Dio, si estese alle chiese di tutta la terra [...] anche tra coloro che primeggiavano a Roma per ricchezza e per nascita, molti si volsero alla propria salvezza insieme con tutta la loro casa e la loro gente.

Cassio Dione (72,4,6-7) attribuisce tutto ciò all'influenza di Marcia, concubina dell'imperatore di sentimenti filocristiani: «[Marcia] si adoperò molto a favore dei cristiani e fece loro molto bene perché poteva tutto presso Commodo». Sembra però riduttivo ricondurre l'atteggiamento dell'imperatore alla sola influenza della sua concubina. Commodo aveva preso le distanze dall'ossequio che il padre aveva costantemente professato nei riguardi del Senato, l'agente più potenzialmente avverso alle comunità cristiane [253].

A Roma fu Marcia a recepire dal vescovo Vittore (189-198) la lista di cristiani precedentemente deportati in Sardegna e dei quali si chiedeva di ottenerne la liberazione da parte dell'imperatore (tra questi vi era il futuro vescovo Callisto).

Elio Aristide, cinici ed "empi" della Palestina

In Elio Aristide riscontriamo un abbinamento dei cinici agli «empi che sono in Palestina» nei quali molti hanno creduto di poter individuare i cristiani. Ecco il brano:

Ingannano [...] come adulatori, ma lanciano oltraggi come se fossero personaggi di alto lignaggio, venendo così ad adunare in sé stessi due vizi estremi assolutamente opposti fra loro: la viltà e l'arroganza, simili quanto al comportamento agli empi che sono in Palestina. Anche per costoro, infatti, è distintivo di empietà il non credere ai supremi (τοὺς κρείττους οὐ νομίζουσι): anche costoro in certo qual modo stanno separati dai greci, anzi da tutti quelli che sono migliori di loro. Se poi, circa ogni altro aspetto sono più muti della loro ombra, nel caso che si dia la possibilità di diffamare o di calunniare qualcuno, allora non li potresti certo paragonare al bronzo di Dodona, no, o Zeus, ma invece a quelle zanzare che nel buio van facendo brusio (*or.* 46,671-672 Dindorf).

L'orazione di Aristide contiene un'invettiva particolarmente diretta ai filosofi cinici ai quali si rimproverano atteggiamenti che andavano dall'asocialità all'inciviltà, dal vivere da canaglie all'infruttuosità sociale. Poi v'è l'accusa di non credere nelle divinità, di esser separati dagli elleni e, più in generale, da chi è migliore di loro. Per questi due capi d'accusa, dunque, e cioè empietà e asocialità, l'autore asserisce che i cinici presentano affinità con gli empi che sono in Palestina. Non siamo sicuri che qui vi sia un'allusione ai cristiani: nell'epoca in cui Aristide componeva, la quantità di cristiani in quella regione era scarsamente apprezzabile, inoltre l'essere empi e lo scegliere di separarsi dalla civiltà ellenica costituivano accuse ancor più tipiche e tradizionali all'indirizzo dei giudei. In ogni caso nei κρείττονες non possiamo certo ravvisare un riferimento a una «struttura oligarchica e borghese» in contrasto con le «classi inferiori», di cui sarebbero stati portavoce i «predicatori giudeocristiani», come qualcuno[61], adagiando un testo della prima età di Commodo sul letto di procuste di moderne ideologie, ha creduto di poter fare. L'espressione, con la stessa connotazione concettuale, ricorre infatti in Marco Aurelio (5,30), dove sta a indicare gli elementi dell'ordinamento superno del cosmo in quanto esso ha di divino. I giudei (o magari forse i cristiani), dunque, sono accusati non di essere degli «agitatori che cercano di sovvertire un ordine sociale», bensì persone che hanno voltato le spalle alle divinità e ai doni di civiltà che queste hanno elargito agli umani più civili consorzi. E in ogni caso non possiamo attribuire a Elio Aristide frettolosamente, e senza far violenza al suo testo, il vedere la questione cristiana «soltanto in termini di sobillazione delle classi inferiori»[62].

5
Celso

Profilo di un polemista

Intorno al 178 il filosofo platonico Celso compose un trattato per confutare la religione dei cristiani[1]. Possiamo leggerne ampi frammenti grazie alla confutazione che ne scrisse a Cesarea nel 248 Origene, sollecitato dall'insistenza con cui il suo amico Ambrogio gli chiedeva di rispondere a quelle critiche. Il titolo dell'opera, *Discorso veritiero*, richiama il motivo platonico (*ep.* 7,342a) del discorso razionale che conduce alla verità, che per Celso era da contrapporre ai *logoi* molteplici e fallaci dei cristiani; indicava forse anche un percorso di autentica conoscenza del divino, un po' come il *Logos teleios*, il "discorso perfetto" del trattato ermetico *Asclepius*. Celso non fu un razionalista irriverente; al contrario, si rese paladino della tradizione antica per tentare di ricondurre in questi argini i cristiani che avevano deviato dal retto sentiero, e ciò al fine di ricompattare le loro conventicole sotto il segno della *religio Romana*. In ciò sta il "patriottismo" di Celso, la sua attenzione per le sorti dell'impero.

Con Celso la polemica anticristiana si sposta dal piano delle accuse popolari e delle contestazioni generiche a quello ben più informato della critica alle dottrine di fondo e, anche, a precisi luoghi della Bibbia. Ma chi era questo personaggio? È difficile rispondere; già Origene (*Cel.* 1,8) sul suo conto sapeva solo che era scomparso da tanto tempo e, sbagliandosi, ipotizzava che fosse stato un seguace di Epicuro. Dal quel che di lui leggiamo possiamo evincere che seguì le tesi del platonismo, cosiddetto "medio", alla stregua di Albino, ma che arricchì il suo bagaglio filosofico con apporti dello stoicismo. Credo che lo scritto di Celso rifletta l'ambiente della grande città di Alessandria. Probabilmente egli ebbe adeguata notizia degli scritti di Filone Alessandrino[2]. Ben conosceva il ricorso dei cristiani al metodo esegetico allegorista, che proprio lì fioriva, e vi si oppose (4,48.51). Talvolta condivise *topoi* antigiudaici propri dell'ambiente

alessandrino[3] come una versione malevola dell'Esodo (5,59). Poi, v'è il suo confronto tra il mito classico di Oteo ed Efialte e il racconto biblico della torre di Babele (4,21), che noi sappiamo essere diffuso proprio tra i pagani di Alessandria (Phil., *conf.* 2). Inoltre, il suo accenno ai "sibillisti" fa pensare alla terra dove gli *Oracoli sibillini* prevalentemente furono prodotti o a gruppi di credenti che li avevano in alto onore. Si metta anche in conto la straordinaria conoscenza che Celso dimostra sia di gruppi e correnti di quello gnosticismo che proprio ad Alessandria aveva la sua roccaforte (Or., *Cel.* 5,63)[4], sia della teologia del Logos caratteristica del giudaismo ellenistico alessandrino (2,31). Da ultimo: era alessandrino quell'Ambrogio che, dopo aver letto il *Discorso veritiero*, chiese a Origene di scriverne una confutazione.

Si è parlato sovente della relazione tra Celso e la letteratura apologetica cristiana. Rapporti negati da Cataudella[5], ma molto prima autorevolmente affermati da Rendel Harris e Andresen. Il primo, che già aveva editato a Cambridge, nel 1893, l'*Apologia* del cristiano Aristide, in un successivo studio specifico[6] aveva ipotizzato che Celso avrebbe risposto a quest'ultimo testo, e ciò principalmente per due aspetti: Aristide (10,6; 12,3-4) accusava gli eroi del paganesimo di non essere stati in grado di provvedere alla loro salvezza, come nel caso di Iside, Osiride, Tifone e altri; a ciò avrebbe risposto il pagano denigrando un Dio in croce impotente a salvarsi e incapace di mettere in salvo i suoi seguaci, che vedeva perseguitati un po' dovunque (Or., *Cel.* 2,9.31). Lo studioso elencava alcune corrispondenze linguistiche, insomma un lessico di Aristide che poi il pagano avrebbe riutilizzato proprio a danno dei cristiani. Più nota è la tesi di Andresen, il quale nel 1955 dedicò l'ultima parte del suo *Logos und Nomos* a dimostrare che Celso avrebbe scritto in risposta a Giustino apologeta, cosa che, se ha persuaso Nock, ha però anche suscitato lo scetticismo di Burke[7]. V'è poi l'altra faccia della medaglia del nostro problema su cui si era interrogato già Bardy nel 1919[8]: gli apologeti cristiani ebbero conoscenza delle accuse formulate da Celso? Certamente sì per Schwartz e Vermander. Il primo ha ravvisato nell'*Epistola a Diogneto* «une sorte de Contre Celse plus spontané que celui d'Origene»[9], e ciò particolarmente per quanto riguarda la difesa del cristianesimo dall'accusa, formulata a più riprese da Celso (Or., *Cel.* 4,17; 6,78), di essere una religione recente. Il secondo ha enormemente ampliato l'orizzonte includendo tra i confutatori di Celso la *Cohortatio ad Graecos* dello Pseudo Giustino[10], Clemente Alessandrino[11], Teofilo d'Antiochia[12], Tertulliano[13] e Minucio Felice[14]. Così Vermander ha

pensato di poter tracciare una mappa della diffusione dell'opera di Celso nelle principali città dell'impero: Antiochia, Alessandria, Cartagine, Roma. Si aggiunga l'ipotesi di Ehrhardt[15], secondo la quale Eusebio, nel discorso di dedicazione della chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme, avrebbe desunto dal trattato numerose obiezioni da confutare. Se queste ipotesi corrispondessero alla verità, in tutto o in parte, non potremmo più affermare che la nostra conoscenza di Celso dipende esclusivamente da Origene. Tuttavia, non sono mancate critiche a queste ipotesi e sta di fatto che la stragrande maggioranza delle accuse che gli apologeti cristiani si impegnavano a confutare erano diffusi luoghi comuni circolanti sul conto dei cristiani.

Possiamo citare alcuni testi della letteratura cristiana di cui Celso ebbe notizia. I riferimenti al *Libro di Enoch* (Or., *Cel.* 5,52; 6,67-69.89), in particolare al racconto dei "messaggeri di Dio" scesi sulla terra in tempi antichi, poi divenuti malvagi e condannati in cattività sottoterranee a produrre con le loro lacrime di sofferenza sorgenti calde (5,52). Il polemista, riferendo il racconto come circolante tra i cristiani, se ne avvalse per confutare quanto andavano asserendo alcuni tra costoro, per la precisione i marcioniti, e cioè che Gesù sarebbe stato il primo "messaggero" inviato sulla terra da Dio. Celso di fatto qui equipara Gesù agli angeli adeguandosi, in questo caso, a una dottrina cristologica arcaica ma ancora persistente all'età sua. Egli citò anche gli *Oracoli sibillini* (5,61; 7,53) e poi due testi appartenenti alla letteratura *adversus Iudaeos*: l'*Epistola di Barnaba* (1,63) e il *Dialogo di Giasone e Papisco* (4,52). Quest'ultima citazione è particolarmente preziosa poiché l'opera è smarrita e il frammento ci fornisce un'idea del suo contenuto: si tratta di una controversia tra un giudeo e un cristiano in merito a profezie veterotestamentarie da riferirsi o meno alla persona di Gesù; Celso interviene con il suo commento, dichiarando inammissibile il ricorso massiccio al metodo allegorico da parte del cristiano per spiegare i testi e piegarli alle sue conclusioni.

Celso ben conosceva la galassia cristiana dell'età sua: distinse (Or., *Cel.* 5,61-62) tra coloro che predicavano l'identità tra il Dio dei giudei e quello di Gesù (seguaci della "Grande Chiesa") e coloro che invece ne sostenevano la diversità (marcioniti); coloro che definivano alcuni "psichici" altri "pneumatici" (valentiniani), coloro che volevano vivere secondo la Legge di Mosè (giudeo-cristiani), i doceti (1,61), gli ebioniti, coloro che seguono Simon Mago, o Marcellina (forse Maria Maddalena?), Carpocrate, Mariamme, Marta; i sibillisti, probabilmente coloro che avevano in autorità

o producevano oracoli attribuiti alla Sibilla. Denunciò l'estrema litigiosità dei gruppi cristiani tra loro:

> Ed ecco che costoro si rinfacciano a vicenda malignamente le cose più orribili e indicibili, né sono disposti a fare la minima concessione per un accordo fra loro, perché si detestano implacabilmente (5,63).

Il motivo delle divisioni tra cristiani avrebbe avuto una lunga fortuna tra gli avversari della Chiesa. Lo ritroveremo in Giuliano, che avrebbe concesso la libertà a tutti i cristiani sapendo come tra loro si laceravano (Amm. Marc. 22,5,3-4), ma anche in Temistio (*or.* 5,9) e nel pagano a cui rispose Macario [287], che al tema riservò il primo posto tra le sue *quaestiones*[16]. Anche il Corano gli avrebbe riservato ampio spazio (2,253; 19,37; 21,93; 23,54; 43,65).

L'espressione "Grande Chiesa" che ricorre in Celso, oltre ad avere una sfumatura ironica, è forse un'allusione al gruppo maggioritario, quello "cattolico", che proprio ad Alessandria stava affilando le armi per imporsi, con Clemente e Origene.

Ma perché Celso non ha mai menzionato i montanisti? Sordi[17] ha sostenuto che Celso avrebbe identificato i montanisti con i cristiani e con questi si sarebbe predisposto male a causa delle animosità apocalittiche e antiromane che pervadevano i seguaci della Nuova profezia: di qui la sua insistenza per un ritorno dei credenti in Gesù nei quadri della società antica al fianco dell'imperatore. Appello, questo, necessario per i montanisti, faceva notare, ma non per i "cattolici" notoriamente lealisti verso l'impero. Non riesco a seguire la pur autorevole studiosa su questa pista e, pur condividendo la sua tesi del lealismo verso l'impero da parte della stragrande maggioranza dei cristiani, preferisco credere che "Grande Chiesa" sia un riferimento alla comunità "cattolica", mentre il montanismo nell'ultima età di Marco Aurelio vigoreggiava nelle regioni della Frigia e dell'entroterra anatolico e ancora non si era ben diffuso in quella terra egiziana che, probabilmente, fu culla e sfondo del pensiero celsiano.

La principale accusa di Celso al cristianesimo riguardava il suo carattere esclusivo, cioè la convinzione di chi ne faceva parte di appartenere al popolo di Dio, partecipe di un'elezione speciale: questo tratto è comune anche alle critiche mosse all'indirizzo del giudaismo. Celso, anche se utilizzò la controversia tra giudei e cristiani, fu consapevole della comune radice dei due gruppi: se gli ebrei si erano rivoltati contro tutti gli altri

popoli dell'umano civile consorzio dandosi leggi loro proprie ed esotiche, i cristiani a loro volta avevano fatto patire ai giudei la stessa penosa situazione, rivoltandosi dapprima contro la loro stessa matrice e poi contro l'ecumene.

Celso e le Scritture

Celso ebbe chiara la consapevolezza dell'importanza delle Scritture presso i suoi avversari e ne dimostrò l'inconsistenza denunciandone le contraddizioni oppure gli aspetti più incredibili a sanare i quali non poteva esser chiamata in causa la loro interpretazione in chiave allegorica. Così si accingeva a scardinare la Bibbia avvalendosi dei suoi stessi contenuti:

> Tutto questo vi diciamo sulla base dei vostri scritti oltre ai quali non abbiamo bisogno di nessuna altra testimonianza, perché vi mettete in trappola da soli (Or., *Cel.* 2,74).

Celso così suscitò l'accusa di millanteria da parte di Origene (1,26; 2,1). Ma che cosa lesse delle Scritture? Alla sua epoca i cristiani stavano raccogliendo la loro "Bibbia": *a*) ponendosi il problema dell'accettabilità dei testi giudaici; *b*) curando la stesura del canone neotestamentario. Quanto a quest'ultimo punto, può farsi osservare che la stesura del Canone muratoriano è probabilmente di poco posteriore all'età di Celso. In merito al primo punto, la questione era più complessa; si procedeva tra due estremi: da un lato l'accettazione totale e letterale di ogni scritto e norma giudaica da parte dei gruppi giudeo-cristiani, dall'altro la posizione dei seguaci di Marcione secondo i quali bisognava star lontani dalle pastoie degli adoratori del Dio d'Israele rigettandone anche i testi, così contraddittori con la buona notizia di Gesù. V'era poi l'atteggiamento prevalente tra gli gnostici che utilizzavano quei testi in modo funzionale volta per volta agli assunti delle loro rivelazioni: nella *Lettera a Flora* dello gnostico Tolomeo alle Scritture giudaiche non veniva riconosciuto un valore uniforme, bensì caso per caso, diverso tra i due estremi dell'apprezzamento e del rigetto. Prevalse alla fine una quarta posizione, quella "cattolica", e in base a questa i libri provenienti dalla sinagoga furono accettati come normativi, ma a una condizione: che si interpretassero esclusivamente come annuncio di Gesù che doveva venire.

Celso e l'Antico Testamento

Del libro della Genesi Celso[18] ebbe informazione piuttosto ampia. Vi criticò il racconto della creazione in più giorni (Or., *Cel.* 6,60), ironizzando sulla creazione della luce (6,51), sul riposo del settimo giorno, quasi che Dio fosse un artigiano stanco (5,59; 6,61), e sul fatto che i cristiani facessero derivare dall'essere stati plasmati a immagine e somiglianza di Dio uno statuto speciale di esseri affini a Dio (4,30), laddove invece Dio non è simile ad alcun uomo (6,63; 7,62). E poi la storia della creazione di Adamo e da costui di Eva, e il ruolo del serpente tentatore: il tutto come attestazione di un Dio incapace di farsi ubbidire (4,36.39), con la conseguente cacciata dal giardino piantato da Dio (6,49). Celso, che ridicolizzava il racconto della formazione di Eva da Adamo, era anche a conoscenza che molti cristiani non potendone accettare il senso letterale ricorrevano a un'interpretazione allegorica (4,38). Interessante è la sua convergenza con la valutazione del ruolo del serpente in alcuni ambienti gnostici: il pagano trovava assurdo che Dio lo avesse maledetto perché aveva fatto acquisire agli uomini la preziosa conoscenza del bene e del male. È il motivo del serpente benefattore che riscontriamo nelle correnti dello gnosticismo ofita. Uguale giudizio negativo diede su Dio a proposito del racconto del diluvio universale: perché egli non riuscì a persuadere gli uomini al bene e si pentì della sua opera scatenando il diluvio (6,53)? Ne conseguiva che questo racconto, paragonato a quello classico di Deucalione (da cui Mosè avrebbe maldestramente derivato), risultava di molto inferiore, anche per quel suo cenno a una "cornacchia" (4,41-42). Simile giudizio era riservato al racconto della torre di Babele, infelice ripresa del mito di Oto ed Efialte (4,21). Vi sono poi accenni generici a «pozzi donati da Dio ai giusti» (4,44), che farebbero pensare ad allusioni a storie di patriarchi, come il pozzo che salva Agar e Ismaele (Gen 16,4; 21,19), oppure quelli fatti scavare da Isacco (Gen 26,22). Sempre nella linea del comparativismo, Celso paragona la storia della distruzione di Sodoma e Gomorra al mito di Fetonte (Or., *Cel.* 4,21) e quella di Lot e delle sue figlie agli infami delitti di Tieste (4,45). E poi la procreazione di Abramo e Sara, inammissibile a causa della loro avanzata età (4,43); la perfidia delle madri, quale probabile allusione alla macchinazione di Rebecca per far ricadere la benedizione non su Esaù bensì su Giacobbe (4,43), e l'odio tra questi due (4,46); l'arricchimento di Giacobbe presso Labano (4,43); la vendetta di Simone e Levi per punire l'oltraggio fatto alla sorella dal re di Sichem (4,46). Particolare atten-

zione Celso riservò alla vicenda di Giuseppe venduto dai fratelli (4,46), di cui ricordò anche la capacità di spiegare i sogni (4,47) e la bontà nel perdonare i fratelli (*ibid.*).

Quanto al libro dell'Esodo, Celso fece propria la versione di questo evento così com'era in circolazione negli ambienti antigiudaici alessandrini[19] parlando piuttosto di una fuga di schiavi (5,59). Il pagano dimostra di avere qualche notizia su brani del Deuteronomio quando contrappone i precetti di Dio che vi si contengono (diventare potenti, uccidere i nemici) e che promettono benessere materiale con le esortazioni alla mitezza proprie dell'insegnamento di Gesù:

> Se i profeti del Dio dei giudei hanno predetto che costui [= Gesù] sarebbe stato suo figlio, come mai Dio, attraverso Mosè, detta loro come legge di arricchirsi, di diventare potenti (Dt 15,6; 28,11-12), di riempire la terra (Gen 8,17; 9,1-7), di uccidere i nemici, ivi compresi i giovani, e di sterminare tutta la razza (Es 17,13-16; Num 21,34-35; Dt 25,19), cosa che fa egli stesso sotto gli occhi dei giudei, a quanto afferma Mosè (Es 34,11; Dt 29,2-3); e oltre a ciò, nel caso che non ubbidiscano, minaccia espressamente di trattarli alla stregua di nemici (Dt 1,26-45; 7,4; 9,14; 28,16-68)? E come mai suo figlio, l'uomo Nazoreo, detta leggi opposte: che non potrà nemmeno accedere alla presenza del padre il ricco (Lc 18,24-25) o chi aspira al potere (Lc 22,25-26; Mt 20,25-27), o chi ambisce la sapienza (Lc 10,21; Mt 11,25) o la fama; che bisogna preoccuparsi del cibo e della dispensa non più di quanto non facciano i corvi (Lc 12,24), e delle vesti meno di quanto facciano i gigli (Lc 12,27; Mt 6,29) e che a chi ha colpito una volta bisogna offrire di colpirci un'altra (Lc 6,29; Mt 5,39)? Mente Mosè o mente Gesù? Oppure il Padre, quando mandava quest'ultimo si era dimenticato degli ordini impartiti a Mosè? Oppure dopo aver rinnegato le proprie leggi, si è ricreduto e manda un messaggero allo scopo opposto (7,18)?

Questa conoscenza fu forse mediata da una fonte marcionita. Una conferma verrebbe sia dal fatto che Origene lo sospettò (7,25), sia dalla menzione dei "corvi" che troviamo qui in Celso e solo nel Vangelo di Luca che, com'è noto, fu l'unico accettato, con opportune modifiche, da Marcione. Il metodo che quest'ultimo aveva adottato per scardinare gli scritti del giudaismo consisteva proprio nell'evidenziarne gli aspetti antitetici con il messaggio di amore e mitezza di Gesù, inviato da un Dio ben diverso dal maldestro e algido demiurgo giudaico, un Dio sinora sconosciuto e che per la prima volta nella storia aveva parlato per bocca di Gesù. Anche altrove (8,15) Celso ha dimostrato familiarità con argomentazioni marcionite. Egli criticò il rifiuto della venerazione dei dèmoni da parte dei

cristiani i quali la ritenevano contraria al culto del vero Dio. Anzi, così argomentava il filosofo, i cristiani sono avversi anche al culto del sommo Dio "iperuranio", poiché «prendono come capo» il Figlio dell'uomo (= Gesù) e dichiarano di adorare colui che gli attribuiscono come padre: qui il pagano si riferisce alla dottrina marcionita che escludeva il culto del Dio giudaico (equiparato al sommo Dio iperuranio) e poneva quello del Padre di Gesù ritenuto diverso. Anche Celso, come Marcione, ebbe a criticare l'irascibilità del Dio dei giudei (4,71-72). Nel contesto di questo ragionamento il pagano citava il *Dialogo celeste*, un testo molto probabilmente di impronta marcionita. In altro luogo ancora (5,52) Celso dimostra di conoscere la dottrina dei marcioniti quando ricorda la loro convinzione secondo la quale Gesù sarebbe stato l'unico a esser stato mandato da Dio a visitare il genere umano: prima di lui nessuno. Il pagano denunciò la contraddizione di questa dottrina con quanto affermava il *Libro di Enoch* in merito a messaggeri «persino sessanta settanta alla volta» mandati in terra da Dio. Celso, in conclusione, conobbe e menzionò esplicitamente «i marcioniti, che pongono come loro capo Marcione» (5,62), e si avvalse dei loro argomenti per combattere i cristiani della "Grande Chiesa".

Non desti meraviglia una così fitta circolazione di idee tra un filosofo pagano e i marcioniti. Ancora nell'età di Agostino, fu memorabile una plateale disputa che ebbe luogo al porto di Cartagine, suscitata da una lettura pubblica di trattati marcioniti. Questa fu l'occasione che spinse il vescovo d'Ippona a comporre il suo trattato *Sugli avversari della legge e dei profeti* (Aug., *c. adv. leg.* 1,1).

Degli scritti dei profeti Celso parlò in modo generico facendo rilevare che le loro previsioni potevano adattarsi a molti soggetti ancora meglio che a Gesù; anzi nelle profezie dei giudei colui che sarebbe stato mandato da Dio avrebbe avuto i caratteri di un re vittorioso, non già quelli del protagonista della sciagura della croce (Or., *Cel.* 2,28-29). Se la missione cristiana faceva leva sull'argomento della profezia, cercando di dimostrare le corrispondenze tra gli oracoli veterotestamentari e gli eventi della vita di Gesù, Celso tagliò alla radice facendo rilevare che le profezie avrebbero dovuto avere un valore intrinseco, in altri termini la previsione dell'incarnazione di Dio per essere umiliato e ucciso suonava di per sé stessa inaccettabile, a prescindere dal suo avveramento (7,12.14). Rimane classico il ritratto caricaturale che Celso ha tracciato del profeta palestinese che minacciava fulmini e castighi futuri (7,9): come potevano i cristiani voltar

le spalle alle antiche sedi oracolari per porsi al seguito di agitatori della Fenicia e della Palestina ritenendo quanto da loro proclamato stupendo e inalterabile (7,3)?[20] Celso ricordò Giona e Daniele, il primo mentre dorme sotto il rampicante, il secondo mentre scampa dalle belve. Più che a una lettura di testi possiamo pensare che il pagano abbia avuto notizia dei due episodi dalla visione di un ciclo pittorico giudaico o, più probabilmente, cristiano. È un dato di fatto che i due episodi, proprio come ricordati da Celso, costituiscono le più antiche e diffuse raffigurazioni dell'arte cristiana[21]. Celso commentò anche altre scene ben ricorrenti nella più antica produzione artistica dei cristiani: Noè nell'arca con la colomba (4,41-42); la visita dei magi a Gesù bambino e la stella che li conduce (1,38.40.58); il battesimo di Gesù da parte di Giovanni e la colomba (1,41).

Celso e il Nuovo Testamento

Celso ebbe consapevolezza della pluralità delle narrazioni evangeliche:

> Alcuni dei fedeli poi, come se in seguito all'ubriachezza arrivassero ad azzuffarsi fra loro, riscrivono tre, quattro, tante volte la primitiva stesura della buona novella e la rimaneggiano al fine di poterla rinnegare di fronte alle confutazioni (Or., *Cel.* 2,27).

Qui possiamo individuare sia la critica a una pluralità di narrazioni sia, più probabilmente, un riferimento al processo di fissazione del testo dei vangeli il quale, a detta del filosofo, ebbe a risentire delle critiche di parte pagana. Valga l'esempio di Porfirio (*c. Christ.* frr. 9AB), che avrebbe accusato Marco di aver citato erroneamente dai profeti offrendo così occasione ai cristiani di modificare il testo [159].

Notiamo che Celso utilizzò i Vangeli di Matteo e di Luca (Or., *Cel.* 1,70; 2,32; 2,59; 5,42; 7,13; 7,18). Non mancano accenni a quello di Giovanni, come l'affermazione che Dio è spirito (6,71), che al pagano fece pensare alla dottrina stoica dello *pneuma* che tutto penetra; la richiesta a Gesù di operare prodigi formulata dai giudei nel tempio, proprio come in Gv 10,23-24 (e non nei sinottici che parlano invece di sinedrio); particolari della passione, come il sangue di Gesù sulla croce e le sue gambe spezzate (2,36). I poli di interesse del pagano furono da un lato i "vangeli dell'infanzia", dall'altro la storia della passione. Questa duplice focalizza-

zione costituirà un tratto caratterizzante di tutta la riflessione pagana sui vangeli e può aiutarci a comprendere come mai questi stessi temi furono poi al centro delle *Questioni evangeliche* di Eusebio, in ciò esegeta e apologeta [299]. Origene ci informa dell'ordine con il quale Celso trattò episodi evangelici relativi all'infanzia di Gesù:

> [Celso] prende dal Vangelo di Matteo e forse anche dagli altri Vangeli quello che raccontano della colomba che volò sul nostro Salvatore, quando fu battezzato da Giovanni, e si propone di dimostrare che questa è una favola. Così dopo aver dileggiato (come è sua convinzione) la storia della nascita di nostro Signore da una vergine, egli non segue l'ordine richiesto dalla disposizione degli argomenti [...]. Se infatti avesse osservato un certo ordine, allora prendendo in mano il vangelo e accingendosi a confutarlo sarebbe passato dalla prima narrazione alla seconda, per ordine, e quindi alle altre seguenti; invece Celso, lui che proclama di sapere tutto su di noi, dopo la nascita di Gesù da una vergine, passa a confutare la storia del suo battesimo e l'apparizione dello Spirito Santo in forma di colomba; dopo ancora, egli confuta la predizione della venuta del nostro Salvatore, e dopo di questo ritorna ancora ai fatti che seguirono immediatamente la nascita, dei quali parlano le Scritture, alla storia della stella e dei magi venuti dall'Oriente, per adorare il bambino (1,40).

Dunque, il pagano trattò alcuni temi dell'infanzia di Gesù secondo il seguente ordine: 1. la nascita da una vergine; 2. il battesimo e la discesa della colomba; 3. l'annunciazione; 4. l'apparizione della stella; 5. la visita dei magi. Queste critiche si basavano sul Vangelo di Matteo con integrazioni da quello di Luca. Il pagano volle costruire un suo proprio "vangelo dell'infanzia", il quale avrebbe dovuto scardinare la dottrina della nascita verginale di Gesù che è attestata dal solo Matteo.

Nei primi suoi due libri, che contenevano questi rilievi, Celso svolse la controversia ponendo una serie di argomentazioni sulle labbra di un giudeo. Si tratta di una prosopopea. Il ricorso a questo artifizio retorico ha spinto a ipotizzare che il pagano avrebbe qui potuto utilizzare tradizioni su Gesù e il suo movimento circolanti in ambienti giudaici[22]. Ma sorgono almeno due difficoltà: *a*) per l'età romana imperiale possediamo numerosi testi cristiani *adversus Iudaeos*[23], ma sono scarsi o inesistenti i documenti che ci trasmettano argomentazioni anticristiane messe in campo da giudei; *b*) le assonanze, pur ravvisabili tra Celso e fonti giudaiche, si basano su testi giudaici più o meno successivi all'età di Celso. In merito alla dottrina della nascita verginale, il giudeo di Celso si rivolge direttamente a Gesù:

> Di essere nato da una vergine, te lo sei inventato tu. Tu sei nato in un villaggio della Giudea da una donna del posto, una povera filatrice a giornata. Questa fu scacciata dal marito, di professione carpentiere, per comprovato adulterio. Ripudiata dal marito e ridotta a un ignominioso vagabondaggio, clandestinamente ti partorì da un soldato di nome Pantera. A causa della tua povertà, hai lavorato come salariato in Egitto, dove sei diventato esperto in taluni poteri, di cui vanno fieri gli egiziani. Poi sei tornato, e insuperbito per questi poteri, proprio grazie a essi ti sei proclamato Dio (1,28).

> Tua madre, dunque, fu scacciata dal falegname, che l'aveva chiesta in moglie, perché convinta di adulterio e fu resa incinta da un soldato di nome Pantera (1,32).

> O forse tua madre era bella, e Dio, che per sua natura non è portato ad amare un corpo corruttibile, si unì a lei perché era bella? Ma non è verosimile che Dio si sia innamorato di lei [= Maria], che non era né ricca, né di stirpe regale, visto che nessuno, nemmeno fra i suoi vicini, la conosceva. Detestata e ripudiata dal carpentiere, non trovò salvezza né in poteri divini, né in argomentazioni persuasive. Tutto questo, quindi, non ha niente a che vedere con il regno di Dio (1,39).

Il bersaglio è duplice: 1. la madre di Gesù, descritta come filatrice pagata a giornata che tradisce il marito falegname e, ripudiata, dà alla luce un figlio frutto dell'amore con un soldato (romano) di nome Pantera il quale, in tal modo, sarebbe il vero padre di Gesù; 2. Gesù stesso, il cui soggiorno in Egitto non sarebbe durato breve tempo durante la sua infanzia ma gli avrebbe consentito (in anni maturi) di apprendere i rudimenti dell'arte magica, con i quali avrebbe ingannato i giudei spacciandosi per Figlio di Dio. È stato rilevato che il nome Pantera potrebbe suonare affine a *parthenos* (vergine), qualifica che Matteo riconosce a Maria. O, forse, deriverebbe da una confusione tra l'aramaico *krpntr(j)* (= *carpentharius*) e *brpntr*[24]. Maria è accusata di essere una donna dai facili costumi; forse, l'enfasi con cui Matteo insiste sulla verginità e sulla purezza della madre di Gesù può essere considerata una spia della circolazione di accuse diffamanti sul suo conto già per l'epoca della composizione del vangelo. Anche Giustino (*dialog.* 78,3-4) vi insiste e proprio nel contesto della sua polemica antigiudaica; così anche Tertulliano (*de spectac.* 30,6)[25] e due apocrifi del ciclo di Pilato[26] attestano la circolazione dell'accusa contro Maria in ambienti giudaici. Una conferma la traiamo dalla stessa letteratura rabbinica[27] e dalle *Toledot Yeshu*, dove dell'amante di Maria si dice che si chiamasse proprio Pantera. Quest'ultima è una collezione di scritti giudaici di età altomedio-

evale che denigrano violentemente le tradizioni cristiane su Gesù e, per alcuni aspetti, presentano affinità con asserzioni attestate dal giudeo di Celso[28].

A proposito della nascita di Gesù, Celso ricorre ai paragoni tra episodi scritturistici e narrazioni mitiche e così afferma sia la derivazione dei primi da questi ultimi sia la povertà di contenuto delle narrazioni evangeliche nei confronti della ricca mitopoiesi pagana[29]:

> Ma l'invenzione di una nascita da una vergine è simile alla favola di Danae[30], di Melanippe[31], di Auge[32] e di Antiope[33] (Or., *Cel.* 1,37).

Giustino (*1 apol.* 22,5; 54,8), per rendere più plausibili alcuni aspetti della dottrina cristiana, li collegò a tradizioni mitiche, tra queste il racconto di Perseo per quanto riguarda la nascita verginale di Gesù. Egli asserì anche che si trattava di una contraffazione diabolica della profezia di Is 7,14. Dal canto suo Celso (Or., *Cel.* 1,67) riprese il paragone tra Gesù e Perseo, e concluse affermando che i pagani non hanno mai preso alla lettera la storia di queste mitiche origini divine. È stato ipotizzato che il paragone sviluppato da Celso possa in qualche modo essere collegato a quanto avrebbe detto il giudeo Trifone, così come lo stesso Giustino riporta nel suo *Dialogo* (67,1; 70,5). Qui, infatti, il rabbino rimprovera ai cristiani di aver plagiato un mito pagano e si dichiara disposto a concedere che "Cristo" avrebbe al massimo meritato di essere adottato da Dio per la sua osservanza alla Legge e non già per prodigi inventati. Altro punto di interesse fu la fuga in Egitto. Celso vi ha dedicato due brani:

> Un altro messaggero (Mt 1,20), inoltre, si presentò al carpentiere per la gravidanza di Maria, e un altro (Mt 2,13) ancora per farli fuggire mettendo in salvo il bambino (Or., *Cel.* 5,52).

> Che bisogno c'era di trasferire ancora il bambino in Egitto, per evitare che fosse trucidato? Non è verosimile che Dio tema la morte. Ma sarebbe venuto un messaggero dal cielo, ordinando a te e ai tuoi di fuggire, per non correre il rischio di essere uccisi, se foste rimasti là (Mt 2,13). Ma di tenere al sicuro te, il suo stesso figlio, lì sul posto, quel gran Dio che per causa tua aveva già mandato due messaggeri (Mt 1,20; 2,13), non era proprio capace (1,66)?

Nel primo sembra che Celso includa nel gruppo in fuga Giuseppe, Gesù e anche Maria; questa versione si discosta dall'altra che il pagano riferisce

altrove (1,28), secondo la quale Maria sarebbe stata allontanata dal marito adirato per la sua gravidanza. A me sembra che Celso per quest'ultima versione riecheggi una tradizione giudaica, quella già ricordata di Gesù figlio di Pantera che troviamo nelle *Toledot Yeshu*, laddove per la prima credo che si sia attenuto al testo di Matteo che contempla il soggiorno in Egitto dell'intera famiglia. In realtà, al pagano l'episodio del soggiorno in Egitto serve per imbastire almeno due critiche: 1. è inammissibile che un individuo di natura divina debba scappare per mettersi in salvo, sarebbe stato normale se Dio lo avesse protetto là dove si trovava[34]; 2. Gesù in Egitto apprese i rudimenti delle arti magiche:

> Prendendo nel Vangelo secondo Matteo ciò che si trova raccontato riguardo alla fuga di Gesù in Egitto egli [= Celso], mostra di non credere a quanto vi è di soprannaturale in questa narrazione: né che un angelo ha fatto da guida, né che la partenza di Gesù dalla Giudea e il suo soggiorno in Egitto hanno qualche significato nascosto. Inventa così un'altra storia, e riconoscendo in qualche modo la verità dei miracoli operati da Gesù, con cui persuase tanta gente a seguirlo come il Cristo, egli si preoccupa di combatterli, come provenienti da un potere magico e non da potere divino; Celso afferma infatti che: «Essendo stato allevato oscuramente, egli andò a lavorare in Egitto come operaio, dove apprese a operare qualche magia, e quindi se ne tornò in Giudea, e in grazia di quei miracoli si proclamò da sé stesso Dio» (Or., *Cel.* 1,38).

Celso ritorna in seguito (1,68) sul tema riconducendo i miracoli attribuiti a Gesù a quanto sarebbe stato in grado di fare uno stregone di strada che ha appreso le sue arti dagli egizi. L'accusa di magia rivolta a Gesù, ricorrente in Celso[35] (1,28.68.71; 2,49), è antichissima presso i giudei[36]. È attestata già in Mt 27,63 e Gv 7,12[37]. Ha costituito una specie di *jolly* applicabile a ogni gruppo religioso: dapprima dai pagani ai giudei, poi da questi a Gesù e ai cristiani; successivamente dai pagani ai cristiani[38] e, a loro volta, dai cristiani agli eretici[39] e ai pagani[40]. Se analizziamo la letteratura rabbinica reperiamo non pochi collegamenti tra il soggiorno di Gesù in Egitto e il suo apprendimento della magia. *B. San* 107b, per citare un solo esempio, è affine a Celso: Gesù diventa mago in Egitto e, ritornato tra i suoi, inganna Israele.

Celso inaugura così la lunga serie di accuse di magia rivolte a Gesù da parte di pagani, i quali ritenevano che l'acquisizione di quelle tecniche sarebbe avvenuta proprio in Egitto (Arnob., *adv. nat.* 1,43; Eus., *d.e.* 3,6). La legislazione romana era particolarmente solerte nella repressione del reato

di magia. Poco dopo Celso, quasi ricalcandone i toni, Massimino di Tiro, in una delle sue Διαλέξεις (13,3), inveì contro quegli operatori di miracoli da strada i quali per pochi soldi distribuivano oracoli. L'accusa persisté fino all'età di Agostino[41] e oltre. Essa si estese anche ai seguaci di Gesù, proiettando su costoro l'ombra sinistra di chi manovra contro il genere umano tramite operazioni di magia nera. È il caso, ad esempio, degli apostoli tutti, secondo Porfirio (*c. Christ.* fr. 4), ma in particolare di Tommaso (*Act. Thom.* 96) e di Filippo (*Act. Phil.* 69). Parleremo in seguito [332] delle raffigurazioni di Gesù che, circondato da Pietro e Paolo, conferisce il rotolo della nuova alleanza, interpretate dai pagani come l'immagine di un mago che trasmette la conoscenza delle sue arti[42].

Porfirio e Giuliano mossero allo stesso episodio della fuga in Egitto accuse ben diverse: il primo [158], facendo leva su aspetti di cronologia, fece esplodere la contraddizione tra Matteo e Luca; il secondo [227] denunciò una maldestra lettura attualizzante di un testo giudaico.

Tra gli episodi dell'infanzia di Gesù in Celso trova posto anche il ricordo dell'apparizione della stella, dei magi e della strage di Erode:

> E che Celso non abbia citato questa profezia (Is 7,10-14) proprio per il suo malanimo, mi appare lampante dal fatto che egli cita molti passi ripresi dal Vangelo di Matteo, come "La stella che appare alla nascita di Gesù" e altri avvenimenti prodigiosi, mentre non fa neanche un accenno a questa profezia (Or., *Cel.* 1,38).

> Tu [= Gesù] hai detto che alcuni caldei furono spinti a recarsi sul luogo della tua nascita per adorarti come un Dio quando eri ancora bambino. Essi rivelarono questo fatto al tetrarca Erode; ed egli mandò a uccidere tutti quelli che erano nati contemporaneamente a te, credendo con ciò di eliminarti assieme a loro, perché se fossi sopravvissuto quanto bastava, non avessi a diventare re (1,58).

Non deve meravigliarci la confusione da parte del pagano fra Erode il tetrarca, che egli cita come autore della strage degli innocenti, ed Erode il Grande che, invece, fu il vero promotore di questa. Era molto diffusa nelle fonti antiche (Hier., *comm. in Matth.* 2,22). Il principale punto di controversia sollevato da Celso è che questi particolari relativi alla nascita di Gesù non si addicono a un individuo dotato di carattere regale[43]. La discendenza di Gesù da Davide, che agli occhi dei cristiani aveva valenza messianica, non trova credito in Celso. Egli faceva osservare: «Sono dei puri millantatori quelli che fanno risalire la genealogia di Gesù al primo nato e ai re dei giudei» (Or., *Cel.* 2,32), e si riferiva qui distintamente alla

genealogia lucana, che conduce ad Adamo, il primo uomo, e a quella matteana, il cui cardine è il re Davide, da cui si attendeva il Messia. Poi Celso rileva l'estraneità di Maria a tali nobili prosapie: «la moglie del carpentiere [= Maria] se avesse appartenuto a una stirpe così illustre, non l'avrebbe certo ignorato» (*ibid.*). In Celso non c'è una particolare attenzione per la figura di Maria: nell'età sua esordiva la devozione per i martiri ma quella mariana era ancora di là da venire. Quanto il pagano le riserva sembra non esser farina del suo sacco ma provenire dall'armamentario giudaico.

Il secondo polo di interesse di Celso è costituito dai racconti della passione. Qui inizia a essere attestata tra i pagani la pratica di collazionare i testi evangelici per evidenziarne le contraddizioni. Ritroveremo questo modo di procedere in Porfirio, Giuliano e altri ancora. La produzione esegetica dei cristiani si è lungamente impegnata sul problema delle "armonie" evangeliche, come apprendiamo dagli studi di Merkel[44], e non v'è dubbio che gli esegeti cristiani abbiano vergate così numerose pagine non tanto per amore di rievocazione storica quanto per mettere a tacere dubbi che minacciano la fede, sotto lo stimolo, con ogni probabilità, delle *quaestiones* avanzate da avversari della Chiesa.

In merito al racconto della risurrezione di Gesù, Celso (16,5) rileva che secondo alcuni testi (Mt 28,2; Mc 16,5) alla tomba si sarebbe avvicinato un solo angelo, mentre per altri (Lc 24,4; Gv 20,12) sarebbero stati due. E poi l'ironia: fu necessario che un angelo aprisse il sepolcro poiché «il figlio di Dio, a quanto pare, non riuscì ad aprire la propria tomba». Altro argomento formulato da Celso per confutare la fondamentale dottrina della risurrezione di Gesù è la fragilità della sua prima testimone:

> E per screditare la testimonianza di Maria Maddalena, che nelle Scritture (Mt 28,1; Mc 16,1) è indicata come quella che ha visto queste cose, egli [= Celso] aggiunge: «Una donna isterica come voi affermate»! E non basta: siccome nelle Scritture non è indicata lei sola, come testimone della risurrezione di Gesù, ma anche altri, il giudeo di Celso sparlando anche di costoro dice: «e forse qualcun altro della stessa combriccola» (2,59).

> Ma chi l'ha visto? Una donna invasata, come dite voi stessi, e qualcun altro partecipe della stessa stregoneria: sia che per sua inclinazione tendesse a sognare a occhi aperti, sia che a suo piacimento si abbandonasse a fantasie dettate da convinzioni sbagliate, come è accaduto a tantissimi, sia piuttosto che con questi racconti mirabolanti abbia voluto sbalordire gli altri e per mezzo di questa menzogna offrire un'occasione ad altri imbroglioni (2,55).

Forse il pagano nell'affermare che la Maddalena sia stata una «invasata», aveva in mente le testimonianze evangeliche (Lc 8,2; Mc 16,9) che affermano che costei era stata posseduta da sette demòni. Il termine *pàroistos* è tecnico: si riferisce a un assillo ossessivo che sfocia in infermità mentale. Lo adoperò Platone per indicare chi aveva animo di schiavo (*resp.* 9,577a), chi depredava templi (*leg.* 9,854b) o l'amante sconvolto dall'assenza dell'amato (*Phaedr.* 240d; 251d), come forse Celso riteneva fosse la Maddalena. Nel *Corpus Hermeticum* (13,4,1) definisce chi è così mentalmente confuso da perdere la percezione di sé stesso. Lo ritroveremo in Giuliano per indicare i martiri cristiani (*ep.* 89b). Contemporaneo a Celso è quel *Vangelo di Maria* di cui un papiro di Ossirinco (*PRyl.* 3,463) ci restituisce un alto elogio della Maddalena, proprio perché destinataria di una visione particolare di Gesù risorto in grazia, donna che può eccellere sugli apostoli in virtù e conoscenza[45]. Il tema non doveva essere indifferente ai dibattiti dell'epoca!

Sulla scorta di quel che possiamo oggi leggere, a differenza di Porfirio e di Giuliano, Celso non si interessò di Paolo di Tarso, tranne che per una citazione di Gal 6,14 che egli trovava contraddittoria con le divisioni e le polemiche tra credenti in Gesù:

> E poi sentirai tutte queste persone, così profondamente divise e così pronte nelle loro polemiche a criticarsi reciprocamente nel modo più oltraggioso, ripetere in continuazione. Il mondo è stato crocifisso per me, e io per il mondo (Or., *Cel.* 5,64).

6
L'età dei Severi

Sincretismi e "tolleranza"

Settimio Severo, generale in armi, appartenente a una dinastia di romani da tempo naturalizzati in Africa (a Leptis Magna), aveva contratto nozze con Giulia Domna che discendeva dalla dinastia dei re sacerdoti di Emesa, in Siria. Quel che a noi più interessa è l'apertura sua, e di tutta la sua dinastia (193-235), verso le devozioni e le culture orientali che andarono a comporsi, ora scontrandosi ora integrandosi, con i culti civici romani. Un ruolo di primissimo piano fu svolto dalle donne del *palatium*, madri e mogli degli imperatori. Si è parlato a tal proposito di un "senato delle donne". L'espressione è troppo carica, ma sta di fatto che costoro hanno in più occasioni esercitato una profonda influenza sia sulle scelte politiche dei loro uomini sia sulle tendenze culturali che hanno contraddistinto lo stile di quest'epoca. Questi imperatori sorretti dalle legioni solitamente tennero un atteggiamento di indipendenza nei riguardi del Senato, istituzione potenzialmente più avversa alla novità cristiana.

La presenza di mode e stili orientalizzanti ha fatto parlare dell'età dei Severi come di un'epoca "sincretistica". Di ciò le comunità cristiane ebbero a beneficiare godendo di un clima di generale tolleranza; ma bisogna stare in guardia dalle generalizzazioni e valutare le situazioni volta per volta, prestando massima attenzione ai diversi contesti geografici. La prudenza è d'obbligo quando si pensa che la principale fonte su cui si imposta la nostra ricerca è costituita dalle biografie della *Historia Augusta*. Quest'opera [246] fu prodotta verso la fine del IV secolo, quando la legislazione sempre più filocattolica metteva al bando i culti pagani; pertanto, sia pur in modo implicito, ha voluto perorare la causa della tolleranza e ha elogiato atteggiamenti ispirati a tale stile da parte degli imperatori. Non sappiamo però sempre separare per ogni notizia la parte attendibile da quella frutto di rielaborazioni o forse anche tardive invenzioni[1].

Lo studioso del nostro tema dispone per l'età dei Severi di una fonte di prim'ordine: l'*Octavius*, un dialogo con finalità apologetiche composto dal cristiano d'Africa Minucio Felice. In queste pagine, che sono tra le prime della letteratura dei cristiani in lingua latina, l'autore mette in scena un confronto tra due personaggi: il pagano Cecilio e il cristiano Ottavio. Ciascuno perora la propria causa con un lungo discorso e alla fine, prevedibilmente, v'è la conversione alla fede cristiana del primo. Il discorso di Cecilio è un condensato di accuse all'indirizzo dei cristiani, le quali spaziano dai più improbabili *rumores* a riflessioni di tipo filosofico e sociale, che caratterizzano i seguaci della nuova fede come gente socialmente modesta e priva di istruzione. La prosa curata nei suoi aspetti formali e la mancanza di citazioni bibliche ci inducono a pensare che l'autore abbia avuto in mente un pubblico piuttosto elevato. Del pagano Cecilio si dice che era di Cirta e, in realtà, il nome di Caecilius Natalis ricorre, come quello di un *decurio* e *triumvir* proprio in un'iscrizione di questa città databile nel 210 (*CIL* VIII 6996). Chi ricopriva tali cariche doveva necessariamente essere pagano e pertanto Hermann Dessau[2] propose di identificare i due personaggi. Ritengo più probabile pensare che l'autore abbia voluto quale protagonista del suo dialogo un tipizzato e non ben precisato esponente di questa *gens* ben in vista nella sua regione e, di conseguenza, abbia tessuto un abito letterario all'altezza del personaggio, presentandone la conversione non come notizia di fatto realmente avvenuto, ma come *exemplum* significativo della compatibilità tra la fede in Gesù e i *munera*, gli stili e il mondo dell'alta società romana.

Settimio Severo

Secondo la sua biografia nella *Historia Augusta* (*SHA*, *v. Sett. Sev.* 17,1), questo imperatore (193-211) avrebbe promulgato un editto che vietava le conversioni al giudaismo così come al cristianesimo:

> Durante il viaggio [da Antiochia ad Alessandria] emanò molte leggi per i palestinesi e stabilì gravi sanzioni contro chiunque abbracciasse la religione giudaica o quella dei cristiani (*Iudaeos fieri vetuit idem sanxit de Christianis*).

Dal canto suo, Eusebio (*h.e.* 6,1) accenna a persecuzioni che allora avrebbero avuto luogo ad Alessandria d'Egitto, patria del suo amato Origene:

> Nella persecuzione, che Severo suscitò contro le chiese, in ogni luogo vi furono martirii illustri subiti dai campioni della fede; numerosi più che altrove però ad Alessandria. Gli atleti di Dio vi furono condotti come in un amplissimo stadio da tutto l'Egitto e dalla Tebaide, e dopo aver sofferto con il più forte coraggio tormenti e ogni genere di morte, furono coronati da Dio con il premio della gloria. Leonida, padre di Origene, fu tra questi.

Tertulliano (*de cor.* 1,5) parlò invece di una «bona et longa pax» goduta allora dalla Chiesa. Né troviamo nelle fonti cristiane e pagane attestazioni di un editto anticristiano che sarebbe stato promulgato da Settimio Severo. Anzi, la presenza di un cristiano come Marco Aurelio Pròsene a corte come amministratore dei beni imperiali e *cubicularius*, attestata per via epigrafica con la formula *receptus ad Deum*[3], può considerarsi prova della tolleranza di quegli anni e di quegli ambienti. Tuttavia Tertulliano, nel suo *De idolatria*, così come nel *De spectaculis*, condannando la partecipazione dei cristiani alle festività pubbliche, attesta un motivo di odio verso costoro: questa loro separazione era interpretata come un disprezzo verso la società se non come un boicottaggio verso la patria. In un quadro legislativo ambiguo, l'iniziativa di perseguitare i cristiani veniva presa dai magistrati in carica nelle varie province ed era sollecitata talvolta da pagani che individuavano nei cristiani dei fattori di disgregazione sociale e la causa di calamità naturali. Nell'apologia *Ad Scapulam* Tertulliano non si rivolse all'imperatore (Caracalla) ma a questo governatore di provincia, perorando la causa dell'innocenza dei cristiani e ricordando come costoro fossero stati diversamente trattati dai suoi predecessori. La richiesta sembrava urgente: P. Giulio Scapula Tertullo Prisco[4] era un devoto di Mitra e, dopo essere stato console nel 195 e governatore della Numidia, si trovava ora a sovrintendere l'Africa Proconsolare dove le celebrazioni per la concessione della cittadinanza romana a tutti gli abitanti, voluta nel 212 da Caracalla, dava la stura a gesti devozionali che mettevano in difficoltà e pericolo i cristiani.

È all'iniziativa di singoli magistrati, i quali agirono localmente, che dobbiamo attribuire la responsabilità di persecuzioni attestate per l'età di Settimio Severo: così in Africa il martirio di Perpetua e Felicita, al tempo del procuratore Hilariano (marzo 203)[5]; in Egitto durante la prefettura di Maecius Laetus (201-203)[6], e quella di Subatianus Aquila (206-210)[7]; così pure animosità ebbero a scoppiare anche ad Antiochia e a Gerusalemme[8]. Poiché talvolta in questi testi si accenna a "catecumeni", alcuni storici, collegando questo particolare con la stringatissima notizia sul divieto di

convertirsi nella *Historia Augusta*, hanno parlato di una "persecuzione dei catecumeni", ma tutto ciò andrebbe meglio spiegato con il fatto che proprio in età severiana l'istituto del catecumenato venne definito e consolidato più adeguatamente[9].

Risale all'età di Settimio Severo la *Vita di Apollonio di Tiana* composta da Flavio Filostrato, scrittore che gravitò nell'orbita di Giulia Mesa, moglie dell'imperatore. Non era donna d'ordinaria amministrazione: figlia del principe sacerdote del Sole di Emesa, seguì il marito valorizzando al massimo il suo ruolo di *augusta* e di *mater populi Romani*. Esercitò il potere dapprima con discrezione poi sempre più apertamente a fianco del figlio Caracalla. Di lei si disse che animò una sorta di "circolo" di intellettuali, forse educatori di corte o comunque uomini dalla cui penna la recente dinastia avrebbe potuto trarre giovamento (C. Dio 77,18,3). Filostrato racconta che fu proprio l'imperatrice a commissionargli la composizione dell'opera consegnandogli alcune tavolette di Damide di Ninive, che di Apollonio era stato discepolo e che su queste ne aveva appuntato i tratti salienti della vicenda e dell'insegnamento. Fu un'operazione culturale felice e lungimirante: Apollonio in precedenza era noto come mago e descritto con toni talvolta addirittura denigratori (Apul., *apol.* 90; Luc., *Alex.* 5), ma ora se ne rievocava la vicenda e l'insegnamento come quello di un filosofo pitagorico vissuto nella tarda età flavia. Questo *bios* presentava i tratti dell'uomo ispirato dal divino, del saggio asceta e taumaturgo. Nelle pagine di Filostrato tale senso di religiosità approdava al culto tutto interiore dell'unica sostanza divina e corroborava una mistica del potere particolarmente utile a chi, come l'imperatore in carica, per scalarne i vertici aveva fatto leva sulle lame affilate dei suoi legionari[10].

La biografia non conteneva alcuna finalità polemica anticristiana né pensieri su Gesù e sul cristianesimo, anche se non sono mancati studiosi che hanno creduto di ravvisare celati riferimenti a episodi neotestamentari. Successivamente la figura di Apollonio sarebbe stata in modo esplicito contrapposta a quella di Gesù da non pochi polemisti anticristiani: venne chiamato in causa per dimostrare che Gesù non ebbe niente di eccezionale poiché anche di un pagano si poteva dire che era andato in giro seminando saggezza e operando guarigioni. Primo a istituire tal genere di paragone, per quel che sappiamo, fu Porfirio (*c. Christ.* fr. 4) che citò anche Apuleio [78]. Il filosofo interpretava un sentire comune tra i pagani dell'età sua: un'iscrizione greca di Tarso (o Aegae), in Cilicia, che possiamo datare proprio tra la fine del III e l'inizio del IV secolo, attesta la venerazione di cui

era fatto oggetto Apollonio con un'espressione che sembra palesare una frecciata anticristiana. L'epigrafe, collocata presso la statua del santone pagano, ne esaltava il nome tratto da quello del dio Apollo, lo magnificava come «luce della città di Tiana» che cancellava i peccati degli uomini e il cui corpo soltanto giaceva in questa città poiché la sua anima era ascesa in cielo, da dove interveniva per placare gli affanni degli uomini[11]. Fu facile, proprio allora, a Hierocle Sossiano tessere un paragone tra Gesù e Apollonio nella sua opera dal titolo *Amante della verità* [182]. Qui il santone pagano veniva consacrato alla stregua di un contraltare di Gesù. Eusebio, vestendo i panni per lui consueti di apologeta, avrebbe poi composto una confutazione in un'opera mirata *Contro Hierocle*.

Il pagano di Macario fece due volte menzione di Apollonio; la prima (4,5) quasi inserendolo tra quei facitori di miracoli dai quali Gesù esortava a mettersi in guardia e che sarebbero apparsi dopo di lui (Mt 24,5-6); la seconda (3,1) paragonando la mancata esibizione di miracoli di Gesù davanti ai suoi persecutori (Mt 26,57 ss.) con il comportamento fiero di Apollonio che, dopo essersi reso invisibile davanti al tribunale di Domiziano, comparve poi miracolosamente a Pozzuoli.

L'utilizzazione di Apollonio come paladino di un tardo paganesimo andò poi ancora sviluppandosi verso la fine del IV secolo. La *Vita* di Filostrato venne tradotta in latino da quel Virio Nicomaco Flaviano che animò i circoli pagani nell'epoca dell'infelice tentativo di Eugenio di scalzare Teodosio I [268]. L'immagine del santone fu sempre allora impressa sui contorniati, medaglioni celebrativi del paganesimo romano fatti coniare e diffusi dai membri del Senato romano ancora devoti alle antiche devozioni. Nella biografia di Aureliano della *Historia Augusta* (*v. Aurel.* 28) v'è il racconto della salvezza della città di Tiana a opera di Apollonio che comparve all'imperatore intercedendo per il popolo suo[12]. Per non parlare della notizia, contenuta sempre in questa raccolta di biografie, secondo la quale Alessandro Severo aveva nel suo larario l'immagine di Apollonio di Tiana come quella di Gesù: qui l'abbinamento perde ogni esplicita valenza anticristiana e timidamente invoca la tolleranza a favore dei pagani [248].

Caracalla

Con la sua *Constitutio Antoniniana de civitate* del 212 (*PGiess* 40), l'imperatore Caracalla (211-217) estese la cittadinanza romana a tutti gli abitanti

dell'impero. Se si considera che ai cittadini romani venivano richiesti atti di culto (pagano) per favorire la *pax deorum* si può ipotizzare a buon diritto che questa concessione abbia inciso successivamente sui rapporti tra comunità civiche e cristiani, portando allo scoperto molti tra questi ultimi che si sarebbero rifiutati di onorare i tradizionali riti pagani come si esigeva da ogni leale cittadino[13].

Elagabalo

Salì al trono ad appena quattordici anni. Durante il suo regno (218-222)[14] volle imporre sui culti tradizionali quello dell'esotico dio bolide di Emesa, caro alla sua tradizione familiare per via materna. Questa sua bizzarria religiosa o, per meglio dire, il suo tentativo di orientalizzare il pantheon romano, fu presentato dalla storiografia successiva come frutto di una patologia dell'anima. Nel ricordo tramandatoci dalla biografia nella *Historia Augusta* (*v. Elag.* 3,3) leggiamo di un suo progetto di raccogliere a Roma, in un tempio sul Palatino, presso la sua residenza, tutti gli oggetti sacri appartenenti a culti diversi tra i cui quelli dei giudei, dei samaritani e dei cristiani («*dicebat praeterea Iudaeorum et samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam*»). Non sappiamo dire quanto questa notizia sia attendibile, anche se sembra riflettere un generale clima di apertura ai culti orientali.

Alessandro Severo

Con questo imperatore (222-235) i rapporti tra i cristiani e la *domus* imperiale sembrano caratterizzati da uno stile di ancor maggiore cordialità[15]. Eusebio ci riferisce dell'incontro che sua madre Giulia Mamea volle avere ad Antiochia con il cristiano Origene. Alla stessa "imperatrice Mamea" un altro cristiano, Ippolito, sembra che abbia dedicato un suo trattato *Sulla risurrezione*. Inoltre, a corte fu attivo Sesto Giulio Africano, poligrafo di convinzioni cristiane a cui l'imperatore affidò il compito di organizzare una biblioteca a Roma, presso le terme del Pantheon (*POxy* 412). Se consultiamo la sua biografia nella *Historia Augusta* troviamo abbondanti notizie sulla benevolenza di Alessandro Severo nei riguardi dei cristiani;

queste informazioni, se valutate singolarmente, non sono assolutamente probanti ma, prese nel loro complesso, possono militare a favore dell'attendibilità storica di tale atteggiamento.

1. Il suo larario avrebbe contenuto le immagini di Apollonio di Tiana, Gesù, Abramo e Orfeo (*v. Alex. Sev.* 29,2).
2. Progettò di costruire un tempio in onore di Cristo e di accoglierlo tra gli dèi (43,6-7); qui, il biografo annota che il progetto di Alessandro «non poté tradursi in realtà per l'opposizione dei sacerdoti, i quali consultando le cose sacre avevano saputo che, se l'imperatore avesse attuato i suoi propositi, in breve tutti sarebbero diventati cristiani e gli altri templi sarebbero caduti nell'abbandono».
3. Predilesse la massima biblica «che aveva udito da alcuni, giudei o cristiani» del «non fare a un altro ciò che non vuoi sia fatto a te», così da farla incidere nel palazzo imperiale e su altri edifici (51,7-8).
4. Confermò i tradizionali privilegi per i giudei e decise di non perseguitare i cristiani (22,4).
5. L'adozione in occasione della nomina dei magistrati della *probatio*, una prassi in uso tra i giudei e i cristiani «per i loro nuovi sacerdoti (*in praedicandis sacerdotibus*)» che consisteva nel pubblicizzarne i nomi per conoscere se qualcuno avesse avuto informazioni negative sul conto dei candidati (45,7).
6. Nel corso di una disputa tra osti e cristiani in merito a un luogo pubblico favorì questi ultimi sentenziando che sarebbe stato preferibile destinare quel luogo a una qualsiasi forma di culto, piuttosto che riservalo a vivandieri (49,6).

Tuttavia, perdurava a carico dei cristiani una situazione di incertezza del diritto e forse fu proprio per tale motivo che il grande giurista Ulpiano[16] compilò un manuale destinato ai governatori di provincia:

> Nel settimo libro della sua opera intorno al dovere di un governatore di provincia (*de officio proconsulis*), raccolse gli scellerati rescritti imperiali, per far conoscere quali erano le pene che si dovevano infliggere a quelli che si professavano adoratori di Dio (Lact., *div. inst.* 5,11,19).

Il crocifisso blasfemo del Palatino

È un graffito trovato nel *paedagogium* del Palatino, a Roma, e sembra risalire all'età dei Severi. È una raffigurazione caricaturale di un uomo crocifisso con una testa d'asino, visto di spalle; alla sua destra appare un uomo

in piedi che, con la sua mano sinistra, getta un bacio di adorazione. Al di sopra della figura, sul lato destro, si nota un segno a forma di "Y". In basso leggiamo il graffito: «Alexamenos adora [il suo] dio». I particolari sui quali vale la pena di soffermarsi sono i seguenti: *a*) l'uomo in croce è raffigurato con la testa d'asino, il che rappresenta un elemento di continuità tra la polemica antigiudaica e quella anticristiana; *b*) sia il crocifisso sia l'adorante vestono il *colobium*, il tipico abito servile senza maniche.

L'accusa di adorare un asino o una divinità dalla testa d'asino è ben attestata a carico dei giudei[17]. La troviamo già nel II secolo a.C. in Mnasea di Patara (ap. Fl. Ios., *Apion.* 2,112). Nel I secolo a.C. Diodoro Siculo la mette in relazione con l'epopea di Antioco IV, raccontando che:

> Dopo aver vinto i giudei, entrò nella cella inaccessibile del Dio, dove secondo la legge, solo il sacerdote poteva entrare. Trovò in essa una statua di pietra di un uomo dalla lunga e folta barba seduto su un asino e con un libro tra le mani; suppose che fosse la statua di Mosè, il fondatore di Gerusalemme, che aveva raccolto il popolo (*FGrHist.* 87 F 109,3).

Apione di Alessandria [27] presenta un racconto simile:

> Ha avuto il coraggio di affermare che i giudei avevano collocato in questo santuario una testa d'asino e l'adoravano e la consideravano degna di un culto profondo e sostiene che il fatto fu scoperto quando Antioco Epifane spogliò il tempio e fu trovata quella testa d'oro molto preziosa (Fl. Ios., *Apion.* 2,79).

Plutarco di Cheronea (46-125) riferì (*de Isid. et Osir.* 31) che Tifone scampò a una battaglia fuggendo sul dorso di un asino e che quindi generò due figli: Hierosolymo e Giudeo. Nella tradizione religiosa degli egiziani Tifone (o Seth) è la divinità del male raffigurata con una testa d'asino; egli sovraintendeva alla città di Avaris dalla quale gli ebrei sarebbero stati cacciati in quanto lebbrosi, secondo una versione antigiudaica dell'esodo. Diverso è il particolare che aggiunge Tacito (*hist.* 5,3): un asino avrebbe aiutato Mosè a trovare una fonte d'acqua e, per tale motivo, i giudei avrebbero considerato sacra l'immagine di questo animale. Come numerosi *topoi* antigiudaici, quello dell'adorazione della testa d'asino viene riutilizzato a carico dei cristiani. Ne sono testimoni, proprio per l'Africa di questa età dei Severi, Minucio Felice (9,3; 28,7) e Tertulliano. Quest'ultimo, in particolare, riferisce di una recente farsa anticristiana nei seguenti termini:

> Recentemente [...] è stata resa pubblica una nuova rappresentazione del nostro Dio, dal giorno in cui un'anima persa ingaggiata per eccitare le belve ha esposto un quadro con la seguente dicitura: «Dio dei cristiani nato d'asino». Questo dio aveva orecchie d'asino, uno dei piedi munito di zoccolo, recava un libro e la toga (*apol.* 16,12).

Il secondo particolare, l'abito servile, è anche molto significativo. Nelle versioni pagane dell'esodo, molte delle quali sono ricordate nel quinto libro delle *Historiae* di Tacito, gli ebrei sono definiti schiavi fuggitivi dalla ricca e civile terra d'Egitto. Poi venne il turno della religione dei cristiani, alla quale fu per molto tempo rivolta l'accusa di essere propria di servi e di ignoranti. La troviamo in Celso (ap. Or., *Cel.* 1,27-28.62) il quale osservò ripetutamente che la missione cristiana evitava di proposito di avvicinare uomini colti e preferiva gente del popolo e ignoranti (3,44.50.55.75.78; 6,13-14). L'apologeta Taziano (*or.* 33) conferma quando riferisce l'accusa dei pagani, secondo la quale i cristiani avrebbero reclutato proseliti solo tra donne, ragazzini e vecchi. Il pagano Cecilio, nell'*Octavius* di Minucio, pure afferma che i cristiani sono un'accozzaglia di gente ignorante, reclutata tra la feccia del popolo e tra donne credulone. E poi Porfirio per i quali i cristiani sarebbero stati «rusticani et pauperes» (*c. Christ.* fr. 4).

Questa critica persisterà inalterata ancora nel IV secolo, quando Gregorio di Nazianzo si sarebbe lamentato dei tanti pagani che definivano i cristiani "discepoli dei pescatori", con chiaro riferimento ai primi apostoli. In realtà Giuliano aveva amato definire il cristianesimo proprio «piscatorum error» (*ep.* 90). L'imperatore, condannando la violenza dei cristiani contro i templi antichi e quelli di coloro che reputavano eretici, asseriva che alle origini della religione di Gesù mai nessuno avrebbe ardito commettere azioni di tal genere, poiché il livello dei primi seguaci era costituito da gente di bassa estrazione sociale e di nessun rilievo politico (*Galil.* fr. 48). Ancora agli inizi del V secolo lo storico pagano Zosimo (5,23) caratterizzava Giovanni Crisostomo come un uomo abile ad attrarre una folta plebe di scarsa cultura.

V'è un altro particolare da prendere in considerazione: il termine θεός, che nel graffito è riferito all'uomo crocifisso adorato da Alexamenos. All'autore dell'immagine e del sottostante graffito non è sfuggito il carattere unico della devozione riservata a Gesù: un atto di adorazione a Dio. Ed è proprio in queste quattro le lettere che si racchiude il cuore dell'incompatibilità tra mondo classico e rivelazione cristiana: la dottrina dell'incarnazione di Dio in Gesù.

7
Il III secolo

Crisi dell'impero, organizzazione della Chiesa

Con la morte di Alessandro Severo, nel 235, si avviò al tramonto quel clima di "tolleranza sincretistica" che aveva caratterizzato l'atteggiamento dei Severi verso le comunità cristiane e che perdurò fino all'epoca della persecuzione di Decio nel 249-250. Si ebbe un susseguirsi di guerre civili, invasioni barbariche, epidemie e crisi economiche. Qua e là sorsero figure di *restitutores*, imperatori in armi agenti come "salvatori" della compagine imperiale. In questi difficili frangenti si rese opportuno il ricorso a quei rituali di culto a cui veniva affidato il mantenimento della protezione degli dèi verso l'impero. Con urgenza andava rinsaldata quella tradizionale saldatura tra religione, politica e vita civile che immancabilmente giocava a danno dei cristiani, avvertiti come corpi estranei. Se poco meno di un secolo prima il pagano Celso aveva potuto lamentarsi della lontananza dei cristiani dagli uffici e dalla vita pubblica, ora dal fronte pagano i più attenti osservatori non esitavano a lamentarsi dell'invadente penetrazione dei cristiani in tutti gli ambiti. Ad alcuni imperatori e governatori sembrò che il problema dovesse esser risolto radicalmente, ponendo mano a persecuzioni contro i seguaci della detestata superstizione. Ma questa strategia non pagò né con Decio né con Valeriano né poi con i tetrarchi. Si tentò un'assimilazione del culto di Gesù tra quelli degli eroi e degli dèi del pantheon tradizionale, ma senza buon esito. Lo impediva la radice giudaica del cristianesimo così esclusivista. Due gli intellettuali che si resero conto dell'inconciliabilità tra la paideia classica e la novità cristiana: Plotino e Porfirio. Il primo ne discettò con toni alti e piglio filosofico, il secondo scese in campo armato di vasta erudizione e temperamento battagliero.

Da Massimino il Trace a Filippo l'Arabo

Dopo Alessandro Severo fu Massimino il Trace a rivestire la porpora imperiale (235-238). Eusebio (*h.e.* 6,28) ha attribuito a Massimino una persecuzione[1], che sembra però esser stata piuttosto una reazione alla politica sincretistica e di fatto filocristiana del suo odiato predecessore:

> All'imperatore romano Alessandro [...] successe Massimino Cesare. Questi, per odio contro la casa di Alessandro, costituita in maggioranza da fedeli, suscitò una persecuzione, ingiungendo però di uccidere solamente i capi delle chiese, perché su essi pesava la responsabilità della predicazione del vangelo.

Non è il caso di parlare di editto, bensì di epurazione degli elementi cristiani presenti a corte e, probabilmente, di sporadiche iniziative contro i vertici delle chiese al fine sia di incamerare danaro da utilizzare per le spese di guerra sia di tutelare l'ordine pubblico. A Roma vi fu la relegazione in Sardegna dei vescovi rivali Ponziano e Ippolito[2]; fu un'ordinaria misura di ordine pubblico a carico di persone che apparivano due litigiosi capifazione. Per anni di poco precedenti, l'*Elenchos* attesta i continui litigi tra il suo autore e il vescovo Callisto (217-222), che sfociavano in disordine pubblico. Così, sempre nella Roma di questo torno di tempo, polemizzavano il montanista Proclo e il presbitero Gaio, e poi i seguaci del vescovo Vittore (189-198) e quelli di Teodoto il Coiaio. Le contrapposizioni tra diverse cristologie che agitavano i cenacoli cristiani dovevano apparire ai pagani astruse logomachie o, peggio ancora, maschere per scontri di potere. Nel 250 l'imperatore Decio, alla morte del vescovo di Roma Fabiano, avrebbe potuto affermare di preferire la minaccia di un suo rivale politico in armi piuttosto che la notizia dell'elezione di un nuovo vescovo cristiano a Roma (Cyp., *ep.* 55,9). Più interessante è quel che accadde in Cappadocia. Qui una lettera del vescovo Firmiliano (ap. Cyp., *ep.* 75,10) attesta che l'iniziativa di una persecuzione fu presa dal senatorio Licinio Sereniano (PIR² L 245), governatore di questa regione, «acerbus et dirus persecutor». Il personaggio è da identificare con l'omonimo *vir clarissimus* che dedicò insieme alla moglie Varinia Flaccinia un altare votivo a *Iuno Regina* per l'ottenuta guarigione della figlia; ne abbiamo notizia da un'iscrizione della Betica (CIL II 1024 = ILS 3106; "AE", 1997, 805), probabilmente patria del personaggio. Qui la devozione a Giunone attesta il legame con la triade capitolina e la tradizione romana. Inoltre, la moglie Varinia Flacci-

nia apparteneva a una nota famiglia senatoria della regione[3]. Non possiamo ricavar molto dall'*Esortazione al martirio* che proprio allora Origene compose a Cesarea profondendosi in una generale parenesi piuttosto che indicando fatti specifici[4].

Rivestì poi la porpora imperiale M. Giulio Filippo, detto l'Arabo (244-249), che fu tollerante verso i cristiani, talché la sua politica religiosa può essere definita un coronamento delle tendenze sincretistiche della precedente età severiana.

Eusebio (*h.e.* 6,36,3) racconta che l'imperatore avrebbe avuto una corrispondenza con Origene e riferisce una tradizione secondo la quale egli avrebbe voluto partecipare a un culto cristiano nel periodo pasquale, ma la guida della comunità gli avrebbe imposto di relegarsi tra coloro che avrebbero dovuto pentirsi per i peccati commessi. L'imperatore avrebbe allora docilmente ubbidito (6,34). Sta di fatto, invece, che la più memorabile e significativa iniziativa di questo imperatore in campo religioso fu la celebrazione del millennio di Roma alla quale egli si dedicò nel 248 nella duplice veste di *imperator* e di *pontifex maximus*, e ciò, naturalmente, fu svolto secondo i rituali e i metodi della più schietta tradizione pagana[5].

Le *supplicationes* di Decio

Quando fu acclamato imperatore, il generale illirico C. Messio Q. Traiano Decio (249-251) era un tradizionalista ossequioso verso il Senato e i suoi ideali. Egli vinse l'avversario Filippo e si diede a consolidare l'impero. Compito non facile: ampie regioni erano flagellate da una gravissima epidemia di peste, che avrebbe mietuto vittime per quindici anni circa, come anche dall'invasione di quei goti che, al seguito del loro re Kniwa, avevano oltrepassato il confine danubiano ed erano giunti sino a Filippopoli, in Tracia.

Sembrava indispensabile compattare tutti e coinvolgere gli dèi protettori dell'impero[6]. Decio doveva affiancare al suo impegno militare anche un vero e proprio ministero di «restitutor sacrorum et libertatis», come lo saluta un'iscrizione di Cosa (Ansedonia) trovata nel 1952. In questo travagliato III secolo, se il titolo di *restitutor libertatis* può dirsi comune per un imperatore, l'altro (salvatore dei sacri riti) è attestato per l'età di Giuliano e pertanto va riferito a un'azione di tutela dei culti tradizionali (CIL VIII 4326 = ILS 752)[7]. L'istituto della *supplicatio* venne esteso ovunque

fosse possibile. Bisognava ristabilire la *pax deorum* e così tutti gli abitanti dell'impero furono convocati per sacrificare agli dèi protettori presso i *capitolia* di ogni città. Al termine del sacrificio veniva consegnato un *libellus*, un certificato che dimostrava l'avvenuta ottemperanza al precetto. Insomma, fu indetto ciò che nei fatti si tradusse in una sorta di "censimento" religioso dal quale scaturì a danno dei cristiani una violenta persecuzione[8].

Una buona messe di questi libelli ci è pervenuta su papiri[9]. Sono documenti preziosi poiché ci hanno consentito di correggere quanto erroneamente era stato ritenuto in passato e, cioè, che quella di Decio fosse stata una persecuzione miratamente anticristiana. Il fatto che alcuni di questi libelli siano stati rilasciati a sacerdoti pagani ci fa capire che il provvedimento non era inteso a colpire i cristiani, bensì a supplicare la benevolenza degli dèi. Soltanto indirettamente ai cristiani derivarono castighi e problemi e ciò non per la loro professione di fede in sé e per sé, ma per la loro indisponibilità a unirsi alla popolazione sacrificante.

La tempesta divampò, al suo massimo, tra la primavera e l'autunno del 250. Registriamo due ondate: la prima interessò prevalentemente solo le guide della Chiesa ed ebbe luogo tra il dicembre 249 e il febbraio 250. La seconda imperversò nell'autunno del 250 e coinvolse capillarmente la popolazione. Tutto sembrò essere cessato per la Pasqua del 251 (Cyp., *ep.* 43,1,2; 7,2)[10]. Tra i cristiani si ebbero da una parte martiri e confessori, dall'altra, e furono moltissimi, anche apostati dichiarati: *lapsi* (coloro che avevano rinnegato la fede) e *thurificati* (coloro che avevano bruciato incenso). Altro era il caso dei *libellatici*; costoro avevano corrotto i funzionari acquistando il libello e così, senza aver realmente sacrificato, si erano messi in salvo. Cessata la bufera, chi si era allontanato dalla fede chiese la riammissione nella Chiesa. Ebbero allora a confrontarsi da un lato alcuni martiri carismatici, prodighi di dichiarazioni di perdono e di accoglienza, dall'altro i vescovi titolari che colsero l'occasione per ribadire la loro autorità e per definire una disciplina che su questa andava a poggiarsi. Cipriano di Cartagine[11] fu il gran regista di questa strategia. Tuttavia, pur con la prevalenza dell'autorità sul carisma, dei vescovi sui martiri profeti, specialmente nelle regioni dell'Africa si corroborò l'idea, già da prima accarezzata proprio in quei territori, secondo la quale il martire, in virtù del suo sofferto eroismo, acquisita una condizione di privilegio agli occhi di Dio, avrebbe potuto intercedere a favore di chi ne invocava l'intervento. Tutto ciò contribuì allo sviluppo di un vero e proprio culto dei martiri che non avrebbe mancato di attirare le critiche dei pagani [367].

La persecuzione di Valeriano e la pace di Gallieno

Non sembra che Treboniano Gallo (251-253) abbia promulgato persecuzioni anticristiane. L'esilio a *Centumcellae* del vescovo romano Cornelio fu probabilmente una misura atta a tutelare l'ordine pubblico, poiché le comunità cristiane della capitale erano agitate dal dissidio che lo contrapponeva al suo avversario, il rigorista Novaziano. L'anno 251 vide il dilagare di una terribile epidemia e l'imperatore ritenne opportuno far coniare monete raffiguranti il dio Apollo "largitore di salute" e ordinare che si offrissero ovunque sacrifici agli dèi. Forse fu proprio questa circostanza che alimentò presso il popolino sentimenti e rivendicazioni anticristiane e che diede la stura alla diffusa diceria secondo la quale i cristiani sarebbero stati causa di calamità naturali. Per confutare tale calunnia, Cipriano si diede allora a comporre il suo *A Demetriano*. L'accusa non era nuova[12], sarebbe stata ripetuta anche in età tetrarchica [177], come attestano Lattanzio (*div. inst.* 5,4,3) e Anobio, che le dedicò ampie parti della sua apologia. Sopravvisse in Libanio (*or.* 2,58; 30,31; 16,28-30, in particolare su Antiochia; 18,18) [416], per poi riemergere alla grande in occasione del sacco di Roma del 410 [271].

Fu poi imperatore Publio Licinio Valeriano (253-260), con piena soddisfazione degli ambienti senatoriali dai quali era sostenuto. Egli volle associarsi al potere il figlio P. Licinio Egnazio Gallieno (253-268). Mentre quest'ultimo rimaneva in Occidente, Valeriano, in Oriente, si precipitò ad arginare le invasioni nella Siria del gran re persiano Shapur I. Impresa più che difficile: nel 260 il romano venne catturato e condotto nei territori persiani in umiliante prigionia. Per i cristiani la disgrazia di Valeriano fu considerata non soltanto uno dei tanti tragici episodi di storia militare, ma il giudizio di Dio su un perfido persecutore. Ecco l'interpretazione dell'evento formulata da Lattanzio (*mort. pers.* 5,1-5):

> Ma Dio lo colpì con un nuovo e singolare genere di punizione, affinché testimoniasse ai posteri che gli avversari di Dio ricevono sempre ricompensa degna dei loro delitti. Costui, fatto prigioniero dai persiani, perdette non solo il potere di cui aveva abusato tanto superbamente, ma anche quella libertà di cui aveva privato gli altri, e visse ignominiosamente come schiavo. Infatti Shapur, re dei persiani, quello stesso che l'aveva fatto prigioniero, tutte le volte che desiderava montare su un cocchio o a cavallo ordinava al romano di inchinarsi e di offrirgli la schiena, ponendo il piede sopra il dorso di costui, oltraggiandolo con una risata; diceva che quella era la vera storia, non ciò che i romani dipingevano nei loro quadri e sulle

loro pareti! In tal modo Valeriano in ben meritata schiavitù visse abbastanza perché il nome dei romani fosse per lungo tempo oggetto di ludibrio e di derisione presso i barbari. Anche questo si aggiunse al suo castigo: che, pur avendo un figlio imperatore, non si trovò nessuno che vendicasse la prigionia e l'abietta schiavitù di lui, e da nessuno ne fu chiesto il riscatto.

In effetti, rispettivamente nell'estate del 257 e del 258, Valeriano, con due successivi editti, aveva dato vita alla prima sistematica e deliberata persecuzione anticristiana[13]. Si mirava a incamerare i beni posseduti a vario titolo dalle comunità, oppure a epurare il Senato o l'ordine equestre da qualche loro membro di convinzioni cristiane, sempre al fine di carpirne i beni.

Il testo di questi editti non c'è pervenuto, possiamo però individuarne il senso e la portata grazie alle testimonianza di Cipriano e di Dionigi, protagonisti di quei giorni rispettivamente in Africa e in Egitto; per quest'ultima regione vanno chiamati in causa anche due papiri: *POxy* 3112 (gennaio 258: comunicazione del *praefectus Aegypti* L. Mussio Emiliano a un Dioniso, forse da identificare con il vescovo Alessandrino) e *POxy* 3119 (259-260: inchiesta sui cristiani da parte di un funzionario del *nomos* saitico)[14]. Ecco Cipriano (*ep.* 80,2):

Valeriano ha rescritto al Senato che i vescovi, i presbiteri, e i diaconi siano subito messi a morte, i senatori, gli uomini egregi, i cavalieri romani, tolta la dignità, siano privati dei beni e se, privati di questi, continuano a essere cristiani, soffrano la pena capitale; le matrone, private dei loro beni, siano mandate in esilio, i cesariani [= coloro che erano alle dipendenze dell'imperatore] e chiunque abbia confessato subisca la confisca dei beni e, legato, sia inviato ai possedimenti di Cesare.

Di grande interesse è il testo di Dionigi d'Alessandria (Eus., *h.e.* 7,10,4-9):

La sua [di Valeriano] casa era piena di uomini pii, era una Chiesa di Dio. Ma il suo maestro [Macriano], che era capo dei maghi egizi, lo persuase a cambiare rotta, lo indusse a uccidere e a perseguitare quegli uomini puri e santi, perché avversavano e ostacolavano gli incantesimi immondi e ripugnanti; vi erano infatti e vi sono cristiani capaci di sconvolgere i disegni dei dèmoni nefasti con la loro sola presenza, con il loro sguardo, con il loro soffio e con la loro voce. Gli suggerì di compiere riti impuri, malefici abominevoli, sacrifici esecrandi; di sgozzare miseri bambini, d'immolare figli d'infelici genitori [...]. Macriano offrì dunque ai dèmoni dei bei sacrifici di ringraziamento per l'impero da lui sperato. Chiamato sulle prime a essere l'intendente universale della finanza imperiale, non ebbe alcun disegno né ragionevole, né universale.

Il vescovo scriveva queste frasi all'epoca in cui, fatta terminare la persecuzione, Gallieno, restituiva alle chiese con la pace anche le proprietà precedentemente sottratte. In preda alla più entusiastica euforia egli salutava questo benefattore come un "uomo della provvidenza", ma non voleva contestualmente gettar troppo fango sulla memoria del padre defunto. Così di tanto liberava quest'ultimo dalla responsabilità di un'orribile persecuzione di quanto tale colpa riversava sulla losca figura del suo procuratore Macriano. Il fatto che costui sia stato l'amministratore delle finanze e contemporaneamente un membro di sodalizi sacerdotali pagani potrebbe militare a favore di un suo effettivo coinvolgimento nella persecuzione, anche al fine di far quadrare i conti per foraggiare l'esercito. Se questa ipotesi è nel vero, ci troveremmo di fronte al primo di una breve ma significativa lista di uomini di governo che furono impegnati in Egitto nella loro magistratura e, contemporaneamente, come avversari del cristianesimo: Clodio Culciano [180] e Hierocle Sossiano [182].

Plotino: paideia antignostica e anticristiana

> Di cristiani al suo [di Plotino] tempo, ve n'erano molti e diversi; settari che si rifacevano alla filosofia antica erano i seguaci di Adelfio e di Aquilino, i quali possedevano moltissimi scritti di Alessandro Libio, di Filocomo, di Demostrato, di Lido e tiravano fuori sempre le apocalissi di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogene, di Meso e di altra simile gente. E inducevano molti in errore, ingannati com'erano essi stessi nella convinzione che Platone non avesse scandagliato la profondità dell'essenza intellegibile! Perciò Plotino stesso, nelle sue lezioni, li confutò a più riprese; scrisse anche un libro che intitolammo *Contro gli gnostici*, lasciando a noi il giudizio sul resto. E Amelio procedette sino a quaranta libri nella sua opera polemica contro il trattato di Zostriano. Quanto a me, Porfirio, ho composto estese confutazioni all'opera di Zoroastro, dimostrando, cioè, che si trattava di un libro spurio, di data recente, manipolato dai fondatori della setta per far credere che i dogmi, ch'essi volevano accreditare, appartenessero all'antico Zoroastro (Porph., *v. Plot.* 16).

Con queste parole Porfirio ci introduce nella scuola del suo maestro Plotino[15] e ci rappresenta dal vivo non un semplice evento, ma un vero e proprio epocale momento di scontro tra due visioni del mondo profondamente diverse: da un lato quella classica, dall'altro quella cristiano-gnostica.

Plotino nacque intorno al 204, a Licopoli, città dell'Egitto ellenizzato non priva di fermenti culturali. Assetato di conoscenza, si stabilì ad Alessandria alla scuola di Ammonio Sacca. Poi il desiderio di conoscere la sapienza orientale lo indusse ad arruolarsi nell'armata che Gordiano III riunì nel 243 per la sua spedizione contro Shapur I. Sorprende pensare che, dall'altro lato della barricata, nell'esercito persiano, militava Mani, il grande fondatore di un sistema religioso da inserire nel più vasto ambito dei movimenti gnostici. Poco più tardi, a Roma, Plotino avrebbe incrociato le sue armi (questa volta del pensiero) proprio contro i sistemi gnostici[16]. Fu qui, durante il principato di Filippo l'Arabo, intorno al 244, che egli decise di stabilire un vero e proprio cenacolo dove il pensiero di Platone veniva rievocato nel contesto di una ricerca della verità e, pertanto, del divino. Plotino morì a Minturno, nell'estate del 270, nella proprietà del suo amico Zeto.

Possiamo ricostruire l'atmosfera della scuola di Plotino grazie ai preziosi dati della *Vita di Plotino* porfiriana. Di Porfirio parleremo in un capitolo a parte, in considerazione del gran rilievo del suo impegno anticristiano. Amelio Gentiliano ebbe origini etrusche; fu coinvolto dal maestro nella polemica contro gli gnostici e compose quaranta libri per confutare l'*Apocalisse di Zostriano* cara a costoro. È probabile che a questo testo smarrito appartenga quel suo frammento nel quale egli commentava il prologo del Vangelo di Giovanni[17]. Ce lo trasmette Eusebio (*p.e.* 11,19,1-4), il quale però ne tenta una lettura in chiave apologetica falsandone del tutto il significato originale. Il pagano si soffermò sulla dottrina del Logos ammettendone la divinità e l'azione creatrice e persino l'incarnazione, a patto però che la si ravvisasse più in generale nell'*Anima mundi* e non soltanto, come volevano i cristiani, nella persona storica di Gesù[18].

In concreto Amelio condivideva con il suo maestro, Plotino, la dottrina di un Logos che ha la sua scaturigine nell'Intelletto e che permette all'Anima del mondo di produrre questo cosmo e di mantenerlo in ordine. Il Logos, dunque, è parte dell'Anima del mondo e può essere a buon diritto definito "principio (ἀρχή)", ma in questo termine Amelio ravvisava un'indicazione causale e atemporale e non un principio temporale, come aveva asserito il "barbaro" evangelista. Secondo Amelio la presenza del Logos nel mondo non poteva costituire un evento puntuale della storia, limitato a un singolo individuo (Gesù), ma era un assetto costitutivo e permanente dell'essere. Così come il ritorno alla divinità del Logos andava inteso come il suo naturale tendere alla sua propria sede e non, come insegnava

l'evangelista, come risurrezione del corpo di Gesù. La grande antitesi configurata da questo frammento è dunque da cogliersi nell'opposizione irriducibile dei due schemi: quello dell'evangelista è incentrato sull'incarnazione del divino nell'uomo Gesù in un determinato momento della storia e nella risurrezione di questo stesso Gesù che così ritorna a Dio; quello del pagano si fonda sull'eterna demiurgia del cosmo tramite un Logos divino, che nel cosmo stesso si incarna e che poi tende al divino, ma non secondo un processo storico determinato da un atto di volontà, bensì secondo un sistema che è connaturale all'essere in sé[19]. Anche Porfirio (*c. Christ.* fr. 86) avrebbe ricamato sul Logos del Vangelo di Giovanni domandandosi, in conformità alle categorie stoiche, se Gesù fosse stato Logos προφορικός (proferito) oppure ἐνδιάθετος (interiore), altrimenti, così concludeva, non sarebbe stato nemmeno Logos [336].

Tra chi frequentò con devozione la scuola di Plotino non mancarono appartenenti all'*ordo senatorius* o personaggi dediti alla politica:

> Tra gli uditori non pochi erano membri del Senato: più seriamente degli altri, si occuparono di filosofia Marcello Oronzio e Sabinillo. Anche Rogaziano era senatore: questi progredì talmente nel distacco dalla vita terrena, che non solo rinunziò a tutti i suoi beni e licenziò tutti i servi, ma rinunciò persino alla dignità [...]. Plotino lo accoglieva tra i suoi: aveva costantemente in bocca le sue lodi al di sopra di tutti e lo proponeva come esempio perfetto agli amatori della sapienza (Porph., *v. Plot.* 7,38-39).

La filosofia esposta da Plotino nell'atmosfera a tratti mistica e oracolare della sua sinusia poteva fungere da viatico "pagano" dell'anima o da percorso di indiamento per questi *clarissimi viri*. Tra costoro vi fu Sabinillo[20] che era stato *consul ordinarius* insieme a Gallieno nell'anno 266. Porfirio ricorda specialmente il senatore Rogaziano[21], il quale ripudiò onori e beni terreni[22] per dedicarsi alla ricerca spirituale e ad azioni di evergetismo culturale. Probabilmente costui va identificato con M. Giulio Quintiliano Flavio Rogaziano la cui generosità è attestata in un'iscrizione di Timgad (*ILS* 9362) relativa a una donazione di una biblioteca del costo di 400.000 sesterzi. Tra chi fu coinvolto nella politica del tempo ricorderemo anche Zeto, di origine araba, che venerò il maestro e presso la cui proprietà, a sei miglia da Minturno, Plotino trascorse i suoi ultimi giorni (Porph., *v. Plot.* 2,8; 7,36-38).

L'imperatore Gallieno e sua moglie Salonina venerarono Plotino così

che quest'ultimo fu sul punto di realizzare un suo progetto di stabilire una "Platonopoli", dove egli stesso con i suoi discepoli si sarebbe ritirato con l'intento di adottare leggi e consuetudini conformi a quelle enunciate da Platone (12,65-66). Tale progetto naufragò a causa di ostacoli frapposti da parte di sinistri personaggi che maneggiavano a corte. Questo fallimento ci fa pensare che l'intesa operativa tra il filosofo e l'imperatore non sia stata così straordinariamente efficace, insomma che Plotino non fu l'influente consigliere di Gallieno nelle faccende di religione, né tantomeno l'ispiratore di una reazione ellenistica al cristianesimo, come affermò Andreas Alföldi[23]. Questo studioso ha sostenuto che Gallieno, vista inutile la persecuzione voluta dal padre Valeriano, avrebbe spostato la lotta dal piano della repressione a quello del conflitto culturale e, per realizzare ciò, si sarebbe servito del Plotino polemista rievocato da Porfirio (16) e palesato dai trattati enneadici "antignostici". Di tutto ciò non ravvisiamo però indizi nelle fonti; tra l'imperatore e il filosofo poté tutt'al più esservi una convergenza di sensibilità non programmata: la cosiddetta rinascenza umanistica di Gallieno *naturaliter* induceva a considerare la novità cristiana un corpo estraneo alla società antica; così l'adesione di Plotino al maestro Platone e a tutti i «vetusti divini» (2,9,10,96), da lui tenuti in gran conto e disprezzati dai cristiani già dal tempo di Celso (Or., *Cel.* 8,53), non avrebbe potuto non condurre a una condanna della visione del mondo antitetica a quella ellenica, quale era quella giudaico-cristiano-gnostica[24].

L'ambiente sociale di Plotino fu quello della conservazione senatoria, della politica "istituzionale" nel cui ambito il filosofo, a detta di Porfirio (*v. Plot.*, 9,52), non ebbe mai alcun nemico. È un ambiente che però fu mortificato da Gallieno il quale preferì far affidamento all'*ordo equester* quando si trattava ad esempio di istituire le legazioni di legione. Forse bisogna pensare che proprio da questi ambienti, di più recenti fortune e di maggior proclività a traffici e commerci, provenivano quei "cortigiani" che con successo osteggiarono il progetto della Platonopoli. Delle aristocratiche fumoserie dei filosofi, a loro avviso, non v'era certo bisogno in un'epoca in cui a far da salvatori della patria erano chiamati gli uomini in corazza.

Ritorniamo ora al brano di Porfirio che abbiamo riportato all'inizio del nostro discorso e nel quale compaiono i cosiddetti "gnostici di Plotino"[25]. Nel testo il termine "gnostici" non ricorre ma si parla di "cristiani". L'autore riconosce tra costoro l'esistenza di numerose correnti tra loro ben differenziate. È il tema antico della *poichilìa* ("differente varietà") dei cristiani che qui non presenta le connotazioni denigratorie che in segui-

to il filosofo avrebbe esasperato. Alcuni pretendevano di ben intendere i filosofi antichi: sono coloro che con terminologia moderna chiamiamo "gnostici". Il ricorso alla filosofia era particolarmente insistente (e, direi, caratterizzante) per costoro, ma non connotava certo i cristiani della "Grande Chiesa". Qui il termine *àiresis* va inteso nell'accezione neutrale di "raggruppamento". Porfirio coglie nel segno a proposito degli avversari del suo maestro, denunciando sia il loro carattere cristiano sia il loro maldestro tentativo di utilizzare il pensiero antico a sostegno della loro dottrina "barbara". Ci troviamo di fronte a qualcosa di simile a quel che prospetta Eusebio (*h.e.* 5,28), quando caratterizza il gruppo (cristiano) di Teodoto il Coiaio per il suo esser dedito allo studio dei maestri del pensiero classico (Galeno, Euclide, Aristotele, Teofrasto). Al polo opposto, e quasi contemporaneamente, a Roma un'altra comunità di cristiani reputava invece la filosofia il fomite di ogni errore dottrinale: era la comunità che faceva capo all'autore dell'*Elenchos*, opera nota anche con il titolo di *Philosophumena* proprio per questa sua eziologia dell'eresia. In questo giudizio di Porfirio sul cattivo uso dei "classici" degli avversari del maestro ci sembra di poter individuare una sorta di anticipazione di quanto lo stesso avrebbe poi detto contro Origene, accusandolo di fare delle idee greche «un sostrato a miti stranieri» (*c. Christ.* fr. 39).

A un certo punto, probabilmente quando nel 263 Porfirio entrò nella scuola, si palesò un'insanabile antitesi tra la lettura di Platone di questi "gnostici" e quella di Plotino. Il maestro notò da un lato che questi "eretici dal pensiero antico" erano ben radicati nei loro convincimenti, così da render inutile ogni intervento atto a farli ravvedere, dall'altro che essi esercitavano un'azione "missionaria" all'interno della sua scuola tale da turbarne il sereno andamento. Per questo motivo Plotino si determinò a pronunciare quattro discorsi con i quali, avendo di mira l'essenziale di ogni argomento, si impegnava a confutare le loro dottrine, a tutela dei suoi allievi possibili loro prede (*ennead.* 2,9,10). Sono i quattro trattati enneadici (3,8; 5,8; 5,5; 2,9)[26] che Porfirio, quando li editò, mal distribuì nel *corpus* degli scritti del maestro, ma che un'attenta ricerca ha ricondotto a unità restituendoci quel che con felice espressione di Cilento indichiamo come una *Paideia antignostica*[27]. Tra questi il più diretto ed esplicito è il nono della seconda enneade il cui titolo nella sua completezza era *Contro coloro che dicono cattivo il demiurgo del mondo e cattivo anche il mondo* (*v. Plot.* 24,141) ma che nel canone cronologico, sempre fornito da Porfirio (5,27), è invece rubricato come *Contro gli gnostici*. Il primo titolo già va diritto al cuore della

polemica denunciando l'anticosmismo gnostico. Ma sbaglieremmo a relegare la controversia antignostica di Plotino in questi quattro trattati, come mettono in guardia i lavori svolti nei giorni 8 e 9 dicembre 2011, a Parigi e a Nanterre, al Congresso in onore di Pierre Hadot dal titolo *Par-delà la tétralogie antignostique. Plotin et les gnostiques.*

Non è il caso qui di soffermarci sul tema degli "gnostici di Plotino". Soltanto alcune osservazioni. Se ci basiamo sui titoli delle opere ricordate in *v. Plot.* 16 possiamo pensare che Plotino abbia avuto a che fare con gruppi di sethiani; se però prendiamo in considerazione i testi enneadici, siamo indotti a pensare che si sia trattato di seguaci della gnosi valentiniana. Vero è che tra le diverse correnti della gnosi vi fu profonda permeabilità e ampia circolazione di testi e di suggestioni. Plotino, per suo carattere e stile, fu alieno dal fare citazioni minuziose e dall'impelagarsi in una disamina del *mare magnum* delle diverse denominazioni cristiane. Ciò al contrario di Celso, che si orientava benissimo in questo pelago, e anche di Porfirio che applicò l'acribia del filologo alla confutazione dei testi biblici. Verso tutto quanto era lontano dalla sua classicità il filosofo di Licopoli provava una repulsione, che si trasformò in allarmata avversione quando si rese conto del pericolo di veder dilagare con forza seduttiva inaccettabili letture del suo Platone propalate per giunta da gente che, culturalmente e socialmente, avrebbe dovuto soltanto star lì ad apprendere, in silenzio.

Il tentativo di identificare con precisione i nomi dei maestri e dei testi che erano in autorità presso gli avversari di Plotino è impresa ardua, anche se in nostro soccorso sono intervenuti i trattati di carattere gnostico contenuti nei tredici codici ritrovati nel 1945 in Egitto presso Nag Hammadi[28]. I corifei di costoro si chiamavano Adelfio e Aquilino. Nulla sappiamo di Adelfio. Nel IV secolo v'era una setta di adelfiani, ma questa non è rubricata nel pianeta dei movimenti gnostici. A un'opera dal titolo *Esegesi sui numeri*, attribuita a un personaggio che si chiamava Aquilino, accenna Giovanni Lido (*de mens.* 4,76 Wünsch). Sappiamo che vi si sviluppava un'esegesi dei nomi di Maia ed Ermete, ma non siamo in grado di istituire un collegamento certo con l'omonimo menzionato da Porfirio. Gli "gnostici di Plotino" possedevano moltissimi libri attribuiti ad Alessandro Libio, Filocomo, Demostrato, Lido. Ma principalmente si avvalevano di testi apocalittici.

Apocalisse di Zoroastro. Non ne possediamo il testo. Porfirio ci dice che ne compose una confutazione denunciandone il carattere apocrifo e seriore. Siamo informati della valenza che il nome di questo vetusto profeta

possedeva nell'ambito della letteratura di ispirazione ermetica ed esoterica. Clemente Alessandrino (*strom.* 1,15,69,6; 5,14,103,2) parla dei libri segreti di Zoroastro utilizzati dallo gnostico Prodico e delle rivelazioni sull'aldilà di Zoroastro il Panfilico (Eus., *p.e.* 23,13,30). Proclo (*comm. resp.* 2, p. 109,13-110,2 Kroll) testimonia l'esistenza di uno scritto *Sulla natura* attribuito a Zoroastro, di carattere apocalittico e di interesse astrologico.

Apocalisse di Zostriano. Confutata da Amelio. Sul personaggio avevamo notizia in Arnobio (*adv. nat.* 1,52), che ne ha ricordato il nome insieme a quello di altri cui la tradizione conferiva fama di iniziato e di mago; l'apologeta ricorda Zoroastro definendolo anche «Zostriani nepos». Possiamo leggere un'*Apocalisse di Zostriano*, che identifichiamo sicuramente con il testo a cui allude Porfirio, quale primo trattato dell'VIII codice di Nag Hammadi. Vi si parla di un iniziato che ascende i cieli conoscendo ogni parola di passo e ogni potenza celeste nel cui nome viene battezzato; quindi, scende tra gli uomini per risvegliare a salvezza gli eletti tramite la conoscenza. Il testo termina con un colophon così reso in italiano: «Zostriano. Parole di verità di Zostriano. Dio di verità. Parole di Zoroastro». Non è il caso di pensare con Doresse[29] che questa crittografia asserisca l'unicità dell'opera da attribuirsi all'uno e all'altro dei personaggi. Il fatto che siano state prodotte due distinte confutazioni milita a favore dell'esistenza di due distinte apocalissi. L'associazione dei due nomi, che abbiamo riscontrato anche in Anobio, probabilmente intendeva corroborare l'autorità dello scritto. Plotino critica il lessico dei suoi avversari[30]: si tratta di vocaboli che ricorrono nella parte iniziale dell'*Apocalisse di Zostriano*. Sembra che il filosofo abbia tenuto presente soltanto questo esordio dello scritto e che non ne abbia utilizzato nessuna parte successiva. Considerato il tono sdegnato e ironico della sua confutazione verrebbe spontaneo ipotizzare che egli abbia iniziato la lettura dell'Apocalisse, che vi abbia attinto ma che poi, sdegnato da tale sua «modernità di linguaggio», l'abbia messa da parte affidando il compito di stilarne adeguata confutazione al suo allievo Amelio.

Apocalisse di Nicoteo. Il nome Nicoteo compare in un manoscritto manicheo trovato nel Turfan[31]. L'alchimista Zosimo di Panopoli[32] lo ricorda e lo invoca come quello di colui che conosce il nome dell'Adamo celeste decaduto e poi salvato da Cristo. Ancora più rilevante è la sua menzione nella cosiddetta *Topografia celeste* restituitaci nel *Codex Brucianus* dove compare come veggente e rivelatore in compagnia dei due profeti Martiades e Martianos, tenuti in onore presso la setta gnostica degli arcontici. Sempre

nella *Topografia* leggiamo espressioni che sono sembrate essere state fatte oggetto di ironia e di scherno in Plotino. Il che ci indurrebbe a ipotizzare o che Plotino abbia avuto sott'occhio la *Topografia* o che la perduta *Apocalisse di Nicoteo* abbia condiviso concetti ed espressioni di quest'ultima[33].

Apocalisse di Allogene. Nel 1936 Puech pubblicava alcune pagine dell'esegeta e apologeta Teodoro bar Konai (fine VIII sec.) che ci restituivano frammenti di un'*Apocalisse degli stranieri*. Il testo era in auge presso la setta degli audiani la quale derivava da quella dei sethiani (o anche arcontici) che Epifanio aveva incontrato in Egitto e della quale aveva parlato (*panar*. 26,8,1; 39,5,1; 40,2,2; 40,7,4). In realtà l'Ἀλλογενής è lo gnostico stesso, colui che è straniero a questo mondo poiché ne è prigioniero, in attesa del ritorno alla sua patria celeste. Il terzo trattato dell'XI codice di Nag Hammadi reca proprio il titolo *Allogene* e contiene le rivelazioni che questo personaggio riceve dalla vergine Youel e che poi mette per iscritto a favore del figlio Messos. La sua epopea culmina con il suo indiamento operato in virtù della visione suprema che egli riceve e da cui è trasformato. Il biblico Seth, figlio di Adamo, presso i valentiniani era prototipo degli "spirituali", così come Abele lo era degli "psichici" e Caino dei "terreni"[34]; talché "sethiani" era denominazione di una vasta corrente gnostica[35]. Quispel ha identificato l'*Apocalisse di Allogene* con l'*Apocalisse di Seth* che circolava negli ambienti elchasaiti a cui apparteneva il giovane Mani[36]. L'*Apocalisse di Meso* non ci è giunta, ma è testo che dobbiamo far gravitare nell'orbita della sapienza attribuita ad Allogene, visto che costui è detto suo padre.

Plotino afferma (2,9,94) di aver fatto una selezione stringata di temi di controversia con i suoi avversari. Li deduciamo dal trattato enneadico più esplicitamente impegnato nella polemica, il nono della seconda enneade. Ma le bordate contro gnostici e cristiani non si limitano a quelle che qui reperiamo. Valga come esempio quello che io riterrei un riferimento criptico alla dottrina cristiana della "risurrezione dei corpi" (3,6,48):

> Quanto di anima è nel corpo non è altro che anima addormentata; e il risveglio verace consiste nella risurrezione – quella vera risurrezione che è dal corpo, non col corpo; poiché risorgere con il corpo equivale a cadere da un sonno in un altro.

Paradossalmente, qui sembra possibile anche cogliere un accostamento tra Plotino e la dottrina gnostica della risurrezione intesa come risveglio della propria consapevolezza e non come riassunzione di un corpo di carne e ossa. Ecco alcuni temi della controversia.

1. Tutto l'esistente si riassume in una e una sola triade (Uno, Spirito, Anima) che non ammette altre articolazioni (2,9,1-10) né, pertanto, le ipostasi vanno moltiplicate come sono soliti fare gli gnostici con la loro lussureggiante genealogia di eoni (2,9,11-2,16).
2. L'anima non è soggetta a decadimento, né essa crea dopo che sia decaduta (2,9,17-3,21). Plotino critica la cosmogonia gnostica così come essa è riflessa nel racconto della passione dell'eone Sofia[37] e dell'azione di un demiurgo (2,9,98-101). Sbagliano coloro che identificano l'Anima del tutto con le anime individuali per poi disprezzare la prima (2,9,55).
3. Non si dica che l'Anima ha creato «per essere onorata», né che essa possa distruggere ciò che una volta ha posto in essere (2,9,22-4,28) poiché non si ammette che essa possa pentirsi (2,9,29)[38].
4. Il cosmo[39] non è malvagio, e non bisogna pretendere che sia assolutamente perfetto, poiché non coincide con lo Spirito ma ne è solo un'immagine, la migliore possibile (2,9,30-31.63-69). In realtà gli gnostici che disprezzando il mondo tentano così di accreditare la loro presunta bontà (2,9,149) sono simili a colui che disprezza la bella casa dove abita pur derivando grandi vantaggi da questa (2,9,175-178). Poiché la creazione non è atto volontario ma necessario (2,9,63.113-114), bisogna ritenere che il cosmo sia eterno (2,9,55). In 6,8 Plotino tratta il tema della libertà (degli uomini, degli esseri celesti, degli dèi, del principio primo) in riferimento alla creazione.
5. Gli avversari di Plotino sono superbi[40], pretendono di aver contatto personale con l'intellegibile, si ritengono superiori al sole (2,9,32) e a gli astri (2,9,71-75), che invece sono divini; parlano male dei pensatori dell'antichità (2,9,52-53), anzi degli stessi dèi (2,9,85) al fine di esaltare loro stessi. Ritengono di poter loro soltanto attingere alla perfezione, e non concedono ciò ad altri uomini sia pur di bella fama, né a dèmoni, né a dèi (2,9,81). Pensano di aver loro soltanto adito alla divinità e così promettono a chi vogliono rendere loro seguace: «Tu sarai superiore a tutti, non soltanto agli uomini ma anche agli dèi» (2,9,87), oppure: «Tu sei figlio di Dio; gli altri, che fino a ieri ammiravi, non sono figli di Dio; e non sono venerande quelle cose che essi venerano secondo la tradizione dei padri; tu sei finanche superiore al cielo, senza che ti dia troppa pena» (2,9,88)[41]. Chiamano "fratelli" uomini della peggiore specie, purché appartengano alla loro consorteria, e negano poi tal rapporto di fratellanza con il sole, gli dèi celesti e la stessa Anima del mondo (2,9,179).
6. Ritengono che Dio si dia cura di loro soltanto e non dell'universo mondo (2,9,90-92) e che la provvidenza agisca solo per loro (2,9,152).
7. Mentre affermano che la loro anima è immortale e divina rimproverano il disordine del cosmo (2,9,34-37.120-121) e proclamano l'avvento di una «nuova terra» (2,9,38-39), di un «mondo migliore» (2,9,70), aspetto, questo, colto già da Celso (Or., *Cel.* 7,28).
8. Gridano allo scandalo osservando come ora esistano ricchezza e povertà e dimostrano così di non sapere che il saggio non tiene gran conto di ciò (2,9,76-77).

9. Temono i corpi celesti e ricorrono a rituali magici, litanie «mormorii, aliti fischi» per indurre effetti lassù (2,9,122-129)! Promettono preghiere ed esorcismi per guarire chi è affetto da morbi che loro credono siano causati da vessazioni demoniache (2,9,131-132).
10. Ricorrono a espressioni quali «dimore di esilio, riverberi, penitenze» distorcendo il loro significato tradizionale (6,42). Si rivelano così cattivi plagiari specialmente di Platone (6,44); un motivo ricorrente, anche questo, nella polemica anticristiana.

In sintesi estrema: gli avversari di Plotino disprezzavano questo cosmo che ritenevano esser stato prodotto in modo tragico. Essi attendevano una "nuova creazione" per loro appositamente predisposta, disprezzavano l'autentico assunto del pensiero filosofico classico, mentre talvolta attingevano maldestramente da Platone. A tali sentimenti corrispondeva un'alta considerazione di loro stessi, quali destinatari unici della conoscenza e della provvidenza divina. Si sentivano estranei anche alla società di cui lamentavano le numerose ingiustizie, e in realtà costituivano una società tutta loro, una loro "chiesa", all'interno della quale la consapevolezza della fede comune e il senso di fratellanza sconvolgevano l'ordinamento tradizionale. A detta di Plotino, in conclusione, la ricerca del divino dello gnostico (ma noi potremo aggiungere anche del cristiano) coincideva con un'errata consapevolezza di sé stessi e con un disprezzo del cosmo che precludeva loro l'esercizio della virtù umana e della conoscenza filosofica che, invece, sarebbe stata l'unica strada per pervenire all'esperienza del divino. In ciò Plotino esprimeva eloquentemente la grande antitesi tra la ricerca di Dio nel mondo classico (che è intellettualistica) e in quello giudaico-cristiano (che è fideistica):

> Ma, in realtà, solo una virtù progredita fino alla perfezione e che, nell'intimità dell'anima si accompagni al pensiero: ecco colei che addita Dio! Senza una virtù schietta, Dio, per quanto invocato, è un nome vuoto (2,9,148).

Sono poche parole nelle quali possiamo ravvisare *in nuce* più esplicite critiche pagane del perdono cristiano concesso a buon mercato [345]. Alla luce di quanto detto, possiamo rilevare come la ricerca di Dio in Plotino abbia fatto tutt'uno con la ricerca della verità filosofica, talché l'una non sarebbe stata perseguibile senza l'altra. I sacrifici fatti celebrare da Plotino in occasione del genetliaco di Socrate e di Platone (Porph., *v. Plot.* 2,11) si intendono alla luce di questa identità di percorso. Quanto alla religiosi-

rà di Plotino va detto che essa traspare più compiutamente dalle pagine enneadiche che nella *Vita* porfiriana dove invece prevale una rappresentazione di tipo agiografico. Sembra quasi che il biografo abbia perseguito un intento anticristiano, come evidenzierebbero alcuni aspetti della biografia del pagano paragonabili a precisi luoghi evangelici[42] [138]. Anche il linguaggio di Plotino, che talvolta riecheggia il lessico e l'esperienza dei misteri, tende a una trasposizione sul piano del ragionar filosofico di questi ultimi, con tutte le loro ritualità, gli impressionanti giochi di ombre e poi di luci e di palesamenti[43]. Sono significativi due passaggi delle *Enneadi* (5,1,6,9-15; 6,9,11,17-22) dove il filosofo fa cenno, e qui la sua prosa sembra quasi farsi ricordo, all'esperienza di un contemplante che, dopo aver attraversato l'ampio vestibolo di un tempio, ornato di statue pur belle, entra poi nell'intimo penetrale e qui, da solo a solo, ha comunione con il divino. Il filosofo afferma che questa ineffabile esperienza giova a far relegare le precedenti visioni di quegli ornati simulacri nel rango delle acquisizioni di second'ordine, a fronte della diretta contemplazione della divinità. Plotino, da uomo che visse appieno la temperie del tempo suo, non disprezzò certo i riti consacrati dalla tradizione, né tantomeno i venerandi discorsi dei teologi antichi o anche gli oracoli. Egli non guardò dall'alto in basso questo patrimonio della grecità, ma seppe sublimarlo e, per così dire, trasporlo nel suo sistema filosofico. Da ciò, anche, la sua avversione per il mondo di gnostici e cristiani.

Il *restitutor* Aureliano

Aureliano (270-275), figlio di una sacerdotessa del dio Sole, fu salutato come *restitutor*, cioè salvatore del mondo romano. Le sua politica mirò a un rafforzamento della figura dell'imperatore, vertice e tutela dell'impero[44]. Più che il Senato vigoreggiò con lui il *consilium principis*. Seppe restituire al mondo romano la sua unità riconquistando l'impero gallico e trionfando su Zenobia, ultima regina di Palmira. Varò una sua riforma religiosa che interpretava le esigenze dei tempi suoi: all'unità dell'impero in terra doveva corrispondere una "monarchia" celeste, un pantheon al cui vertice v'era il *Sol invictus* ai cui raggi molteplici corrispondevano idealmente i nomi e i volti delle divinità tradizionali interpretate come manifestazioni svariate di un'unica sostanza divina[45]. L'*auctoritas* dell'impera-

tore non poteva più fondarsi solo sull'acclamazione di legionari in armi e neanche sulle deliberazioni del Senato, era da connettersi a un'investitura dall'alto: l'imperatore in terra è ipostasi della divinità in cielo. Di tutto ciò offrono testimonianza le iscrizioni che attestano la filigrana soteriologica del ruolo che il *princeps* volle attribuirsi[46].

La stessa teologia politica la ritroveremo di lì a poco nell'opera di Diocleziano e dei suoi colleghi tetrarchi i quali si adotteranno nella "famiglia" di Giove e di Ercole. In quest'ultima versione essa ebbe un'anima anticristiana laddove, nel caso di Aureliano, in questo "pantheon sincretistico" avrebbe trovato posto, almeno nelle intenzioni dell'imperatore o dei consiglieri al suo seguito, anche la figura di Gesù che, nei manifesti dei teologi cristiani oltre che nella diffusa pietà dei credenti, non aveva niente più a che fare con i profeti del giudaismo ma riceveva un suo culto come dio *sotèr*. Basti guardare il mosaico che raffigura Cristo come sul carro del Sole, iconograficamente assimilato al dio Apollo, che fa bella mostra di sé, proprio in questo III secolo, nell'ipogeo dei Flavi in Vaticano.

Già agli occhi del suo predecessore Gallieno era stato evidente che il fiume di sangue cristiano non era servito a eliminare le chiese. Con ogni probabilità, a giudizio di Aureliano sembrava opportuno giungere a una composizione con quelle comunità, organizzate e influenti specialmente in Oriente, e alle quali Gallieno aveva riconosciuto capacità giuridica. E poi ciò che più dava fastidio agli intellettuali pagani era proprio l'esclusivismo dei cristiani, ossia la pretesa di essere loro e loro soltanto nel vero, di scalzare gli dèi tutti quanti mentre proclamavano il loro *kýrios* Gesù. Non poteva quest'ultimo acconciarsi al fianco di Eracle e di Asclepio, o dei tanti semidèi cari alla tradizione? Non erano anche costoro figli di genitori, uno mortale l'altro divino? I profeti dei grandi santuari oracolari, informati e avveduti, avevano compreso che la fede dei cristiani, se assimilata alle molteplici devozioni di quell'età, avrebbe perso i suoi perniciosi caratteri di asocialità e avrebbe portato acqua al mulino della compagine politica e ideologica che si voleva sostenere. È significativo un responso di Ecate che proclamò Gesù uomo pio e immortale, mentre condannò i suoi seguaci a causa degli errori da loro commessi nel ritenerlo Dio unico[47]. L'atteggiamento di questi pagani che di tanto elogiavano Cristo di quanto ne condannavano i seguaci avrebbe costituito l'ultima arma teologica del paganesimo anticristiano: la ritroviamo brandita da quei pagani d'Africa, «perversi laudatores Christi», che tanto preoccuparono Agostino, come leggiamo nelle prime pagine del suo trattato *De consensu evangelistarum*.

Se le guide delle chiese avessero accettato questa proposta avrebbero fatto cessare ogni minaccia di persecuzione ma avrebbero privato il credente della gratificante certezza di essere nel vero laddove il "mondo" intero, soggiogato dai suoi idoli muti, andava ciecamente verso la perdizione. Le guide delle chiese rifiutarono questo abbraccio che sarebbe stato soffocante e, quasi per reazione, si diedero a raffinare quei pensieri teologici incentrati sull'esclusivo rapporto tra Cristo e Dio Padre che, grosso modo, mezzo secolo dopo avrebbero trionfato a Nicea. Gesù era l'*unico* Dio fatto carne, non già *uno dei tanti* eroi divinizzati o un semidio alla stregua degli altri. Ma v'è di più: questo Dio fattosi carne era quello stesso Dio della tradizione giudaica il quale era "geloso" e non voleva altri dèi al suo cospetto.

Significativo fu l'arbitrato che Aureliano, nel 272, ebbe a esercitare tra due gruppi di cristiani attivi ad Antiochia, all'indomani della caduta del regno di Palmira. Qui si scontravano due forti personalità: Paolo di Samosata, vescovo carismatico e già funzionario dell'ex regina Zenobia, e Domno, proclive invece alla comunione con i suoi colleghi d'Italia e di Roma. Il sostegno dato dall'imperatore a quest'ultimo era in piena coerenza con la sua politica di repressione delle spinte centrifughe e di comunione con la capitale in terra d'Italia [397].

In coerenza con la loro spina dorsale teologica, i cristiani non volevano e non potevano accettare una loro confluenza nel grande calderone delle tradizioni religiose accreditate. Pertanto possiamo discutere se Aureliano, nel 275, quasi alla fine dei suoi giorni, abbia promulgato un editto di persecuzione a danno dei cristiani oppure, come affermano Eusebio e Lattanzio e come sembra del tutto più probabile, se la morte sopraggiunta improvvisamente gli abbia impedito di concretizzare un tale proposito:

> Aureliano [...] in seguito subì un mutamento nel suo animo a nostro riguardo e per certi mali consigli stava per decidersi a scatenare una persecuzione contro di noi. Se ne faceva da tutti un gran parlare. Era già sul punto, per così dire, di mettere la sua firma all'editto preparato a nostro danno, quando la divina giustizia lo colse, gli rimosse il braccio dalla funesta impresa (Eus., *h.e.* 7,29,20-21).

> Aureliano, per natura pazzo e avventato [...] provocò la collera di Dio con la propria crudele condotta. In verità non gli fu dato neppure di condurre a termine ciò che meditava, perché subitamente morì all'inizio delle proprie pazzie. Alle province più lontane non erano ancora giunti i suoi decreti sanguinari, e già egli

> giaceva al suolo insanguinato a Cenofrurio, località della Tracia, assassinato dai propri seguaci per falsi sospetti (Lact., *mort. pers.* 6,1-2).

Gli imperatori che operarono nei dieci anni (275-285) che seguirono il quinquennio di Aureliano, con la loro effimera azione militare e politica, determinarono l'improrogabile esigenza di una radicale riforma alla quale avrebbe posto mano Diocleziano.

8
Porfirio di Tiro

Profilo di un ricercatore

Porfirio fu il discepolo di Plotino per eccellenza anche se per temperamento, stile e interessi si dimostrò diverso dal maestro. La sua fu la cultura cosmopolita di un cittadino di Tiro che girò il mondo, studiò ad Atene e si stabilì quindi a Roma. Non bisogna ritenerlo proveniente dalla Batanea, regione della Transgiordania, per il fatto che alcune fonti lo abbiano definito *bataneòtes*. Si tratta esclusivamente di fonti cristiane a lui visceralmente avverse. Girolamo (*praef. in ep. ad Galat.* = PL XXVI 310), per primo, definendolo "bataneota" in un contesto polemico non intese fornirci un dato biografico, ma volle equipararlo agli abitanti di quella regione dalla quale, secondo tradizioni bibliche, provenivano gli empi e confusionari giganti nemici di Dio. Dunque *bataneòtes* riferito a Porfirio vuol dire "empio e confusionario nemico di Dio", ed è quindi semplicemente un riferimento alla sua attività anticristiana[1].

La cultura di Porfirio fu quella di un semita ellenizzato, come s'è spesso ripetuto sulla scorta dell'autorità di Josef Bidez[2], oppure fu schiettamente ellenica? A favore del primo parere si era soliti citare un'affermazione della *Vita di Plotino* (17,83) secondo la quale Porfirio aveva anche il nome Basilio, essendo chiamato nell'idioma patrio, Malco; e tale era pure il nome del padre. Malco, fa osservare Porfirio stesso, significa "re", cioè *basilèus* se lo si vuol rendere in lingua greca. Da qui l'idea secondo la quale Porfirio sarebbe nato in una famiglia di agiati siri e così dagli anni della giovinezza avrebbe acquisito familiarità con la lingua e la cultura siriaca, con quella dei fenici e, probabilmente, anche con quella ebraica.

Sull'"orientalismo" di Porfirio è tornato di recente Millar[3], il quale ha fatto notare che a Tiro egli trascorse soltanto gli anni della prima infanzia, per poi formarsi tra Atene e Roma. Inoltre, la regione della Siria (per l'età

di Porfirio parleremo di *Syria Coele* e *Syria Phoenice*) si esprimeva in greco. E questo era anche il caso del nostro. Il siriaco era piuttosto la lingua parlata nella regione transeufratense nella quale era ubicato il territorio che fu ridotto a provincia da Settimio Severo con il nome di Mesopotamia. Millar concludeva affermando che, sulla base delle fonti a nostra disposizione, la lingua e la cultura di Porfirio era quella greca e che non vi sono elementi per asserire la sua conoscenza di lingue oltre che questa.

Restituire Porfirio alla grecità non vuol dire però estraniarlo dalle culture dell'Oriente. Se è vero che fu a Roma che egli ebbe a formarsi e a scrivere il più delle sue pagine, è anche vero che questa città, per usare la nota espressione di Giovenale (*sat.* 3,60-65), era già da lungo tempo irrorata dalle acque del siriaco Oronte. Per un animo reso febbrile dall'amore della ricerca, dall'accanimento del controversista, quale quello di Porfirio, non dové essere difficile anche vivendo nella capitale immergersi nelle culture dell'Oriente che sembravano ora fondersi ora contrapporsi alla paideia classica. Tra queste la sfida dei cristiani era la più pericolosa, perché la loro visione del mondo non era nobilitata dal sigillo dell'antichità. La *curiositas* porfiriana per l'Oriente ben si conciliò con il suo pieno appartenere alla grecità filosofica, ed ebbe radici nell'eziologia e nella storiografia ellenistica. Ma essa divenne anche un'arma funzionale alla sua militanza anticristiana: nella misura in cui era dato di riscontrare concordanza sostanziale tra le vetuste tradizioni orientali e gli assunti della grecità classica, le prime potevano assurgere allo *status* di rivelazioni da contrapporre, quasi creando un "fronte della tradizione" [261], alle innovazioni di cristiani e di gnostici. Il Pitagora descritto nella porfiriana omonima *Vita*, il quale viaggiava tra popolazioni arabe, ebree e caldee, in realtà è una maschera di Porfirio stesso, pellegrino verso questi santuari della tradizione.

Alcune testimonianze di parte cristiana (Soc., *h.e.* 3,23,37) sostengono che Porfirio da giovane sia stato cristiano, ma che poi abbia apostatato a causa di mere faccende personali; probabilmente ci troviamo di fronte a un *topos* controversistico (che sarà fatto valere anche a carico di Hierocle e Giuliano), utile quale denigrazione e atto a render ragione di una buona competenza nelle Scritture dei cristiani[4]. Porfirio da giovane si recò nella vicina Cesarea dove ebbe modo d'udire Origene, grande esegeta cristiano allora nell'*acmè* della sua fama. L'incontro si trasformò in scontro e Porfirio avrebbe costantemente polemizzato contro l'applicazione alla Bibbia di quel metodo allegorico con il quale il maestro alessandrino mirava a

sanare aporie e pagine indigeste. Fu importante il soggiorno di Porfirio ad Atene, alla scuola del filologo Longino: fu qui che egli ebbe ad affilare le tecniche che avrebbe poi utilizzato per passare al setaccio i testi cristiani. Intorno al 263, in preda al desiderio di darsi alla filosofia pura, fu sedotto dalla fama che esercitava la scuola romana di Plotino. E qui si trasferì rimanendovi sino alla fine dei suoi giorni, forse nel 305, tranne che per una parentesi di soggiorno in Sicilia dove si recò su consiglio del maestro per alleviare uno stato depressivo o, secondo altra congettura, a causa di divergenze d'ordine filosofico, cioè per un conflitto con il maestro sull'esatta interpretazione delle categorie di Aristotele[5]. In tarda età, a circa settant'anni, sposò una vedova di nome Marcella; furono nozze indotte da sentimenti nobili di amicizia e di cura protettiva, come documenta la sua memorabile *Lettera a Marcella* nella quale, con un frasario che ricorda quello di testi cristiani, diede ragione della sua unione ed esortò nello stesso tempo all'esercizio della virtù. È proprio in questo testo che leggiamo di un suo viaggio intrapreso per una non ben specificata «necessità degli elleni», espressione troppo stringata nella quale alcuni[6] hanno voluto cogliere un accenno a una consultazione presso la corte di quel Diocleziano che, di concerto con un intellettuale del calibro di Hierocle [182], andava macchinando l'aspetto "ideologico" della sua persecuzione anticristiana. Questa congettura sembra trovar conferma in una frase di Lattanzio (*div. inst.* 5,2) che accenna a un «sacerdote della filosofia» che a Nicomedia, città di residenza dell'imperatore, aveva composto un'opera contro i cristiani[7].

La cultura di Porfirio fu dunque quella di un ellenista, ma fu anche gravida di interessi per le religioni dell'Oriente e, tra queste, *in primis* il giudaismo e il cristianesimo. Verso quest'ultimo egli si relazionò con l'avversione che fu propria del suo maestro Plotino [121], ma anche con un desiderio di arginare concretamente il suo dilagare che gli sembrava pericoloso sotto il profilo culturale e, forse principalmente, sotto quello sociale. Insomma, a Porfirio fu chiaro che questo culto stava scardinando con successo crescente la visione del mondo tradizionale e di conseguenza le strutture della società imperiale. Quasi tutta la sua opera è pervasa da una sorta di «filigrana antievangelica»[8], la quale si sarebbe palesata e precisata nei dettagli in un trattato *Contro i cristiani*.

In conclusione, Porfirio si sentì investito della funzione di paladino della tradizione filosofica e religiosa ellenica, anima pulsante della società romana imperiale. Individuò nel cristianesimo una minaccia agli assunti speculativi della grecità e agli assetti sociali della romanità. Fece proprio il

ruolo del polemista e lo svolse con fine intuito di pensatore e acribia di filologo. Fu consapevole della centralità della Bibbia per la fede dei cristiani e a lei rivolse i suoi strali più acuminati.

Una filigrana antievangelica

La porfiriana *Vita di Plotino* sembra infarcita di indiretti spunti anticristiani. Come osserva Cox[9], nella tarda antichità le biografie di uomini esemplari hanno costituito sovente uno strumento di controversia religiosa tra pagani e cristiani. Jerphagnon[10] ha approfondito questa pista di ricerca confrontando particolari relativi a Plotino con affermazioni evangeliche.

- *v. Plot.* 1,1: il prologo di Giovanni magnifica l'incarnazione del Dio-Logos in un corpo umano, invece di Plotino si dice che sembrava vergognarsi di essere in un corpo (Gv 1,1-18).
- *v. Plot.* 1,1: Plotino non voleva che si avessero notizie dei suoi genitori laddove nei vangeli figurano lunghe genealogie (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38).
- *v. Plot.* 13,68: la trasfigurazione di Plotino avveniva mentre insegnava, quella di Gesù ebbe luogo in circostanze criticabili (Mt 17,2).
- *v. Plot.* 10,60: sia i discepoli di Plotino che quelli di Gesù ebbero paura di interrogarlo, ma la risposta plotiniana palesa un'enfasi sull'interiorità che supera quella di Gesù (Mc 3,32).

Più abbondanti sono i paralleli possibili tra la porfiriana *Vita di Pitagora* e la tradizione evangelica, secondo la lettura di Fauth[11], eccoli:

- *v. Pytag.* 2: Pitagora è presentato quale figlio di un Dio (Hermes o Apollo Pizio), Mnesarco è soltanto suo padre putativo (Mt 1,18).
- *v. Pytag.* 5: Mnesarco è avvisato da una sacerdotessa delfica del fatto che la moglie ha nel grembo Pitagora, colui che diffonderà la sapienza tra gli uomini (Mt 1,18-21).
- *v. Pytag.* 1: Pitagora nasce durante un viaggio dalla Siria alla città di Sidone (Lc 2,1-17).
- *v. Pytag.* 11: Pitagora manifesta la sua sapienza da bambino, come Gesù tra i dottori del tempio (Lc 2,41-52).
- *v. Pytag.* 29: Pitagora esercita spesso il suo ministero di sapiente nelle prossimità dei laghi, acque o fiumi e placa tempeste del mare passandovi sopra, proprio come Gesù (Mt 14,22 ss.; Mc 6,45 ss.).
- *v. Pytag.* 25: un episodio di pesca miracolosa (Lc 5,1 ss.).

Nella *Vita* a Pitagora, inoltre, viene riconosciuto (19) il merito di aver portato nell'Ellade quella saggezza dell'Ecclesiaste (1,9) secondo la quale non v'è niente di nuovo sotto il sole[12]; si faceva rilevare poi che i miracoli del filosofo manifestavano conoscenze anche scientifiche a differenza di quelli di Gesù; in generale dal paragone implicito che Porfirio avrebbe istituito tra Gesù e Pitagora quest'ultimo ne sarebbe uscito senza dubbio vincitore.

Nel primo frammento (ed. Bidez) dell'opera *Sulle immagini* colgo una probabile allusione anticristiana laddove Porfirio afferma: «Non c'è niente da meravigliarsi se i più ignoranti considerano le statue soltanto pezzi di legno e pietre; allo stesso modo, coloro i quali non sanno leggere vedono nelle stele solo pietre, nelle tavolette pezzi di legno, nei libri un papiro intrecciato». La stessa argomentazione la ritroviamo tra quelle messe in campo dal pagano a cui replica Macario nel suo *Apocriticus* (4,21)[13], che tradizionalmente viene identificato con Porfirio. Che la *Lettera a Marcella*, pure di Porfirio, contenga riecheggiamenti neotestamentari è persuasione di A. R. Sodano tuttavia, pur utilizzando il suo prezioso repertorio di corrispondenze, ho rilevato che queste hanno un valore molto diverso, per cui alcune andrebbero escluse senz'altro, mentre su altre sarebbe possibile convenire. È il caso delle quattro virtù fondamentali elencate dal pagano (24: fede, verità, amore, speranza), che richiamano l'elenco paolino di 1 Cor 13,13. Nell'*Antro delle ninfe* (10) Porfirio cita Numenio di Apamea quando costui afferma che i giudei credono che le anime dimorino sull'acqua animata da un soffio divino allegando come prova l'affermazione di Gen 1,2, secondo la quale lo Spirito di Dio aleggiava in origine sulle acque. Nell'*Ad Gaurum* (11) il filosofo tratta ancora il tema dell'anima citando il «teologo degli ebrei», cioè Mosè, quando in Gen 2,7 afferma che Dio, dopo aver plasmato il corpo dell'uomo, vi soffiò lo spirito affinché avesse un'anima vivente. Di notevole interesse sono due testi del trattato *Sull'astinenza* (1,31,3; 2,46,1) da considerarsi probabili riecheggiamenti dell'espressione «tunica di pelle» (δερμάτινος χιτών) che ricorre in Gen 3,21, quando Dio rivestì Adamo ed Eva a seguito della caduta. Per il pagano questa «ultima tunica» alluderebbe al corpo materiale di cui è dotato l'uomo e che l'asceta è tenuto ad abbandonare quando compie il suo percorso verso il divino. Si ravvisa qui una convergenza con Origene e con testi gnostici valentiniani[14].

Di particolare interesse sono quelle pagine della *Filosofia desunta dagli oracoli* in cui Porfirio tratta temi di interesse giudaico o cristiano[15]. L'opera è costituita da un'ampia raccolta di testi oracolari seguiti da commento.

Qua e là tra quelle pagine fa capolino una strategia nei riguardi della religione di Gesù. Dapprima vi sono espressioni di riguardo verso i giudei, i quali vengono fatti rientrare tra i popoli saggi dell'Oriente, secondo un *topos* diffuso nel pensiero ellenistico. Quanto a Gesù, si dice che egli fu un saggio mentre si condannano i suoi seguaci per il culto che avevano sviluppato nei suoi riguardi. In questi testi si nota comunque la seguente lucida e duplice strategia: *a*) costituire tra paganesimo e giudaismo un fronte unico anticristiano che potremmo chiamare "fronte delle religioni antiche e tradizionali"; *b*) distinguere tra Gesù e i cristiani e, di conseguenza, di tanto elogiare il primo di quanto denigrare i secondi colpevoli di aver equiparato il loro corifeo a una divinità. Quanto al primo aspetto, possiamo dire di averlo già intravisto nelle pagine di Celso, dove un giudeo era introdotto a dar man forte alla polemica contro Gesù e il cristianesimo, e vedremo che sarà ulteriormente rinvigorito da Giuliano, quando costui si prefiggerà di ricostruire il tempio ai giudei per dimostrare infondata la profezia di Gesù di Mt 24,2. Riguardo il secondo aspetto, l'inserimento della figura di Gesù tra i saggi e gli eroi antichi era congruo con la citata riforma di Aureliano [131]. Possiamo collocare l'opera sugli oracoli, che distinguerei da quella contro i cristiani[16], in quell'epoca che va dal principato di Aureliano alla prima età tetrarchica nella quale i grandi santuari, specie dell'Asia, erano chiamati ad arginare il dilagare del culto cristiano ricorrendo a uno strumento vetusto e venerando quale l'oracolo[17]. D'altro canto, anche i giudei e i cristiani ricorrevano agli oracoli fabbricandone di falsi al fine di accreditare le loro dottrine, come rivela lo studio degli *Oracoli sibillini*, molti dei quali proprio in questo torno di tempo videro la luce. Per non parlare poi della bizantina tarda raccolta cristiana di oracoli nota come *Theosophia* di Tubinga.

Contro i cristiani

Non interessa tanto stabilire se lo scritto[18] vide la luce in Sicilia[19], né individuare l'anno preciso di composizione che, accettando le indicazioni di Cameron e di Croke[20], collocheremo ben dopo il 272 fin verso la più tarda età del filosofo. Più importante è la sua contestualizzazione, che è quella di un fronte anticristiano il quale ebbe a compattarsi e a trarre vigoria proprio tra la tarda età di Aureliano e le consultazioni di Nicomedia, prodrome dell'editto dioclezianeo del 303 [169]. Insomma, di fronte al fallimen-

to della persecuzione di Valeriano e, anzi, al dilagare del culto cristiano, fu chiaro che bisognava ricorrere all'arma della ben meditata confutazione dottrinale avvalendosi del concorso della filologia da impiegare contro i testi biblici, della filosofia per dimostrare l'irrazionalità del dogma cristiano, della denuncia sociale per palesare il carattere destabilizzante di quella organizzazione. Il *Contro i cristiani* di Porfirio fu, per dirla con Mazzarino[21], il "manifesto" della persecuzione dioclezianea e, in verità, gli studi più recenti tendono sempre più a farne un'opera tarda del filosofo, così da inserirla appieno nel clima della *persecutio* dioclezianea. V'è un particolare aspetto che collega il trattato porfiriano con questo clima culturale del regno di Diocleziano: per il filosofo uno dei principali capi d'accusa rivolti alla fede cristiana era costituito dal suo carattere recente[22], si tratta di un aspetto che è anche alla base della *constitutio De maleficiis et Manichaeis* dello stesso Diocleziano.

La "preistoria" del trattato porfiriano va ricercata in quell'incontro che il giovane di Tiro ebbe con Origene[23] [136]. Ce ne parla Eusebio (*h.e.* 6,19) che fu tanto devoto a quest'ultimo quanto avverso al pagano, del quale qui ci trasmette un prezioso frammento tratto dal *Contro i cristiani*:

> Alcuni [tra i cristiani] mossi dal desiderio di affrancarsi dalla meschinità delle Scritture giudaiche, senza venire però a un distacco da esse, ricorsero a spiegazioni (λύσιν) oltre che incoerenti e in disarmonia con i testi, tali altresì che non si propongono una difesa di fronte agli avversari, ma contengono solo ammirazioni e lodi rivolte a quelli di casa propria. Presumono con vanto che le cose dette da Mosè con tanta chiarezza siano degli enigmi, e le proclamano oracoli gravidi di misteri reconditi; e dopo aver con tale fumo d'orgoglio alterato il senso della discrezione, sciorinano poi quelle loro esegesi [...]. Tale metodo assurdo trae origine da un uomo, nel quale mi imbattei nella mia giovinezza, celeberrimo allora e rinomato tuttora per gli scritti da lui lasciati: da Origene la cui gloria ancora è molto diffusa tra i maestri di siffatte dottrine. Costui fu discepolo di Ammonio, che nell'età nostra conseguì immenso successo nella filosofia; dalle lezioni di tal maestro trasse largo profitto, in modo da divenire abile nella parola, ma, quanto a dirittura di vita, infilò un cammino diametralmente opposto. Infatti Ammonio, sebbene cristiano ed educato da genitori cristiani, quando cominciò a pensare e a filosofare, subito conseguì una linea di condotta consentanea alle leggi. Origene, al contrario, sebbene greco e cresciuto con cultura greca deviò verso una cocciutaggine barbarica. Pertanto guastò sé medesimo e la sua attitudine agli studi. La sua vita era quella di un cristiano e contraddiceva alle leggi; nella sua concezione del mondo e di Dio la pensava da greco e fece delle idee greche un sostrato a miti stranieri. Aveva familiare Platone; teneva sempre in mano gli scritti di Numenio, di Cronio, di Apol-

> lofane, di Longino, di Moderato, di Nicomaco e dei più distinti tra i pitagorici; si giovava dei libri dello stoico Cheremone e di Cornuto, dai quali apprese il metodo allegorico dei misteri greci, che poi applicò alle Scritture dei giudei.

Nel 1998 Cook[24] ha riletto un testo della *Cronaca* di Michele il Siro (ca. 1126-1199), che era stato pubblicato precedentemente da Tardieu, il quale anche parla dell'incontro con Origene e del suo rilievo per la polemica anticristiana:

> Allora il filosofo Porfirio poiché aveva conosciuto Origene s'impegnò a confutarne con tutte le sue forze l'insegnamento. Egli lo attaccò per quel che aveva composto sulla maniera d'insegnare[25]. E poi perché Origene s'era castrato, azione invero riprovevole! Egli riferì una storia che lo riguardava: allorché andò a predicare ai pagani di un villaggio costoro gli dissero: «Prega con noi e così noi tutti ci metteremo al tuo seguito». Ma quando poi essi l'ebbero ascoltato non ne furono invece per niente persuasi. [Porfirio] affermava inoltre che Origene aveva insegnato la dottrina della preesistenza delle anime ai corpi e che però non aveva mai apertamente professato la loro [= dei cristiani] dottrina della Trinità. Queste furono le accuse che egli [= Porfirio] formulò sul conto di Origene e pertanto molti inserirono quest'ultimo tra gli eretici. Al contrario Eusebio ebbe modo di tesserne ampi elogi.

Va ricordato anche un brano del poligrafo e vescovo non calcedoniano di lingua siriaca Gregorio Abu 'l-Farag (1226-1286), meglio noto come Bar Hebraeus:

> Quando Origene si recò a istruire i pagani in un villaggio essi gli chiesero: «Prega insieme a noi così che poi noi tutti insieme ci lasceremo battezzare». Quando egli [= Origene] ebbe pregato, i pagani lo irrisero e rifiutarono di convertirsi (*chron. eccl.* 1,49,2).

La notizia del fallimento di Origene, che non ha riscontro nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio, sembra derivare, attraverso una diversa tradizione, dall'armamentario del pagano. Franz Altheim e Ruth Stiehl[26] ne hanno ipotizzato una derivazione dal trattato di Porfirio, non diretta bensì tramite un *excerptum* tradotto in siriaco. Queste testimonianze, dunque, confermano che Origene dové essere un bersaglio preferito di Porfirio. Nel III secolo costui non solo era la punta di diamante dell'intellettualità cristiana ma, agli occhi del pagano, si era per più motivi reso criticabile: *a*) aveva posto al riparo la Bibbia da numerose critiche che potevano sorgere, sul-

la base di una sua ricezione alla lettera, all'esterno ma anche dall'interno stesso delle comunità cristiane; aveva persino tentato una conciliazione tra il mondo biblico e la paideia classica, specialmente quella esemplata da Platone; *b*) aveva ardito applicare alle Scritture (giudicate rozze e barbariche) quel metodo allegorico a cui si poteva ricorrere, ma solo nel caso di capolavori consacrati dal sigillo dell'antichità, come Omero (del quale Porfirio stesso aveva interpretato in modo radicalmente allegorico *Od.* 13,102-112 nel suo *L'antro delle ninfe*) e parte della letteratura oracolare. Porfirio, convenendo in ciò con Celso (Or., *Cel.* 4,48.51), riteneva che le Scritture giudaiche non avrebbero potuto essere intese allegoricamente a causa della loro palese meschinità.

Per il pagano Numenio di Apamea (II sec.), che non era mosso da nessuna esigenza controversistica, qualcosa nella Bibbia la si poteva intendere allegoricamente: nei testi di Mosè (4,51), nei profeti giudei (1,15) e persino in storie evangeliche (4,51). Non così era per Porfirio, il cui metodo era semplice e persuasivo: intendere alla lettera ciò che le Scritture affermavano e denunciarne poi le assurdità e le contraddizioni.

Secondo una ipotesi di Grant[27] Porfirio fu stimolato dalla lettura degli *Stromata* di Origene. Quest'opera, ora perduta, raggruppava svariate *quaestiones* di argomento biblico tentando di sanarne aporie e stranezze proprio con il ricorso all'allegorismo; inoltre, essa tentava di conciliare insegnamenti cristiani e dottrine di filosofi antichi (Hier., *ep.* 70). Alcuni temi che vi si contenevano furono poi ripresi nelle critiche porfiriane. La scuola di Origene a Cesarea era un crocevia di testi e religioni[28]; non desta meraviglia la reazione di Porfirio al grande tentativo di mediazione culturale e allo sforzo apologetico messo in atto dal maestro alessandrino.

La perdita di qualsiasi opera di controversia religiosa di età romana imperiale non sarà da considerarsi mai tanto grave quanto lo fu quella del trattato porfiriano. Si ricordano due censure imperiali. La prima si ebbe con Costantino il quale, ancora prima del concilio di Nicea, in una sua lettera circolare il cui testo è tramandato da Gelasio (*h.e.* 2,36,1-2) e da Socrate Scolastico (*h.e.* 1,19), equiparò le opere di Ario a quelle di Porfirio affermando che queste ultime avevano ricevuto il degno castigo di scomparire:

> È giusto che Ario che emulò i malvagi e i miscredenti subisca lo stesso disonore di quelli. Di conseguenza quindi Porfirio, il nemico della religione, che compose alcune opere illecite contrarie al culto [cristiano], ricevette il giusto castigo, così come questa persona vergognosa sarà ricordata per il tempo a venire non solo

come colui che si è guadagnato la peggiore reputazione, ma anche come colui le cui opere blasfeme sono scomparse; cosicché si è pensato di soprannominare porfiriani Ario e coloro che concordano con Ario, in modo che questi ultimi possano imitare anche i comportamenti di coloro di cui hanno il soprannome (Niceph., *h.e.* 8,25; Cassiod., *h.e.* 2,15).

Più che un improbabile riferimento a una legge di condanna al rogo del trattato anticristiano, notiamo che qui fa capolino quello che diventerà un luogo comune della polemica antiariana: l'equiparazione della cristologia di Ario a quella di Porfirio[29], la quale si evolverà, nell'avanzato IV secolo, nell'abbinamento tra arianesimo e paganesimo (cfr. Athan. *hist. arian. ad monach.* 50), un'associazione strategicamente funzionale all'abbattimento del primo. Si ritiene che questo sia stato il primo atto di censura contro un testo religioso compiuto da un potere "secolare". In ogni caso, gli effetti di questa condanna non furono né vasti né duraturi; e infatti non soltanto, come vedremo, fu poi necessario da parte cristiana comporre ancora confutazioni allo scritto di Porfirio ma, per esplicita affermazione di Giovanni Crisostomo (*Sermo in b. Babylan et contra Iulianum et Graecos* 2), sappiamo che copie di trattati anticristiani circolavano ancora alla fine del IV secolo, e proprio presso le case dei cristiani! Più esplicito il successivo provvedimento di condanna dell'opera voluto da Teodosio II e Valentiniano III i quali, nel 448, così decretarono:

Ordiniamo che tutti quanti gli scritti di Porfirio, o di qualche altro, che egli scrisse spinto dalla sua follia contro il sacro culto dei cristiani, presso chiunque vengano trovati, siano gettate nel fuoco. Infatti tutti gli scritti che spingono Dio all'ira e offendono le anime, non giungano alle orecchie; [così facendo] vogliamo venire in aiuto agli uomini (*CI* 1,1,3).

Questa legge dové essere certamente più efficace del precedente provvedimento costantiniano poiché le tracce del trattato porfiriano da allora divennero rare o pressoché inesistenti.

In ogni caso, per avere un'idea del Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio siamo costretti a dipendere dalle sue confutazioni o da testi cristiani che trasmettono il contenuto o il senso di qualche sua critica. Il problema è che anche queste confutazioni sono smarrite! Dunque, ci troviamo in una situazione purtroppo diversa da quella relativa a Celso e a Giuliano imperatore, per le cui opere possiamo fruire delle ampie confutazioni composte rispettiva-

mente da Origene e da Cirillo d'Alessandria, ai quali dobbiamo quanto (e non è poco) possiamo leggere ora dei loro argomenti.

La quantità delle repliche a Porfirio rende l'idea di quanto filo da torcere la sua opera abbia dato ai cristiani. Tra queste inseriremo *in primis* il trattato di Metodio di Olimpo che molto probabilmente vide la luce mentre Porfirio era ancora vivo. Costui morì, infatti, nel corso di una «novissima persecutio» intorno al 312 (Hier., *vir. ill.* 83). L'opera aveva una lunghezza di diecimila righe (Hier., *ep.* 70,3) ed era redatta «nitidi compositique sermoni» (Hier., *vir. ill.* 83), tuttavia rispondeva soltanto in parte alle obiezioni dell'avversario pagano (Hier., *in Dan. prol.*).

Poi fu la volta di Eusebio il quale, probabilmente in età giovanile, compose i suoi venticinque libri (Hier., *vir. ill.* 81; *ep.* 70,3) *Contro Porfirio*[30]. Sappiamo che ben tre di questi, dal XVIII al XX, presentavano la confutazione dell'esegesi porfiriana a Daniele (Hier., *in Dan. Prol.*), e ciò in linea con gli specifici interessi dell'autore per la cronachistica e la storia. La presenza di una sua copia è attestata nel 1575 a Rodosto (Tekirdağ, in Turchia). Ma la ricerca di echi e riferimenti al Porfirio anticristiano va condotta su tutto l'ampio arco della produzione eusebiana, apologetica, storica ed esegetica. Anche se non esplicitamente nominato, il filosofo pagano costituisce infatti un bersaglio ricorrente per Eusebio. Rileggendo la *Praeparatio* e la *Demonstratio*, ma anche probabilmente alcune sue *quaestiones* di argomento biblico, possiamo cogliere la sua intenzione di controbattere l'avversario pagano. A buon diritto Simonetti[31] ha potuto parlare di "condizionamento esegetico" esercitato da Porfirio sull'attività di Eusebio lettore della Bibbia.

> Per poter apprezzare adeguatamente la *ratio* ermeneutica di Eusebio esegeta delle Scritture è indispensabile tener presente la componente apologetica che permea gran parte della sua intera opera, anche in forza del vero e proprio condizionamento che su di lui esercitò l'esigenza di contrastare ad ogni livello la distruttrice critica del *Contro i cristiani* di Porfirio.

Ciò non proietta ombra sull'ipotesi difesa da Morlet[32], secondo la quale l'Eusebio autore dei due ampi trattati apologetici avrebbe avuto presente la polemica tra Origene e Celso e a questa avrebbe ampiamente attinto. A prescindere dall'ampio apparato di convergenze che lo studioso francese ha prodotto, v'è anche il fatto che lo storico di Cesarea fu un devoto di Origene il quale, proprio nella sua Cesarea, scrisse la confutazione di Celso. Eu-

sebio, però, era anche uomo del suo tempo, veniva fuori da una *persecutio* il cui manifesto era stato proprio il trattato porfiriano[33]; era un raccoglitore di fonti, e questo costume non tralasciò impegnandosi come apologeta.

Seguì poi quella che è da ritenersi la più esaustiva confutazione (Philost., *h.e.* 8,14), composta in trenta libri (Hier., *vir. ill.* 104; *ep.* 70,3) da Apollinare di Laodicea[34]; questo lavoro fece da tramite tra le obiezioni porfiriane e Girolamo che, nel 374, fu allievo del grande esegeta antiocheno. Girolamo stesso ebbe in animo di comporre una confutazione di Porfirio (*in Galat.* 12,11): quel che leggeva nelle confutazioni cristiane non lo soddisfaceva ma fu sufficiente a persuaderlo della necessità di impegnarsi contro quel trattato che, con ogni probabilità, non ebbe mai sott'occhio direttamente, ma che conobbe solo tramite le sue confutazioni. L'esegeta di Stridone si impegnò contro Porfirio particolarmente a proposito dell'esegesi del Libro di Daniele: laddove il pagano ne risolveva le visioni apocalittiche in profezie *post eventum* delle vicende storiche della guerra tra i Maccabei e Antioco IV, Girolamo difendeva il valore cristologico ed escatologico di quei vaticini.

Tra i latini a scrivere contro Porfirio vi fu poi un certo Pacato, forse da identificare con Latinus Drepanius Pacatus che, nel 389, pronunciò a Roma un noto panegirico di Teodosio I. Ma anche di questo testo non sopravvivono che frammenti. Tra i confutatori di Porfirio viene solitamente incluso anche Macario di Magnesia, della cui opera parleremo a suo tempo [287].

Per una palingenesi del *Contra Christianos*

Il trattato ha ricevuto negli ultimi anni una rilevante attenzione da parte del mondo accademico[35], ma la strada verso una sua moderna edizione è ancora lunga. Sembra che il primo tentativo di raccogliere quel che rimaneva del trattato sia stato compiuto da Ugo Grozio; ne fa cenno un manoscritto conservato in Francia nella biblioteca di Carpentras. Poi fu la volta dell'umanista Lucas Holstenius che, dando alle stampe nel 1630 una biografia di Porfirio, vi inserì alcuni frammenti del nostro trattato. Nel 1788 a Londra l'erudito ministro non conformista Nathaniel Lardner realizzò una più ricca raccolta di frammenti disponendoli secondo dei brani biblici a cui si riferivano e inserendoli tra le sue *Testimonies of Ancient Heathens.*

In età più moderna, nel 1900, il filologo Wilamowitz Möllendorf[36] rivendicava al *Contro i cristiani* un brano riportato da Eusebio (*p.e.* 1,2,1-4)

che è quasi un compendio dell'arsenale polemico dispiegato nell'opera: l'irrazionalità della fede dei cristiani e la loro apostasia dai culti tradizionali. Spetta tuttavia ad Harnack[37] il merito di aver dato alle stampe nel 1916 l'edizione dei frammenti porfiriani che rimane tuttora quella di riferimento. La raccolta comprende quarantasei brani ai quali lo studioso ne ha aggiunti cinquantuno, desunti dall'*Apocriticus* di Macario [287]. I testi figurano raggruppati per affinità tematica: critica alla credibilità dei vangeli e agli apostoli (nn. 2-37); critica all'Antico Testamento (nn. 38-47); critica alle azioni e agli insegnamenti di Gesù (nn. 48-72); obiezioni rivolte ai dogmi del cristianesimo (nn. 73-94); accuse mosse alla Chiesa del suo tempo (nn. 95-97). Nel 1921 lo stesso studioso arricchiva la raccolta con cinque frammenti desunti da una confutazione latina di Porfirio del retore Pacatus[38]. Nel 1930 Jacoby, nella sua edizione di frammenti di storici greci[39], inseriva nella sezione dedicata a Porfirio alcuni testi desunti dal *Commentario a Daniele* di Girolamo che Harnack non aveva utilizzato. Nel 1950 Nautin[40] arricchiva la raccolta con cinque nuovi frammenti precedentemente attribuiti a Filone di Biblos, che riguardavano la religione dei fenici. Nel 1964 Pépin[41] ha rivendicato a Porfirio alcune obiezioni anticristiane che leggeva nel *De civitate Dei* (11,34) e nei sermoni 240-242 di Agostino, queste riguardavano l'ordine degli elementi nel cosmo (contro Gen 1,6) e la dottrina della risurrezione (come mai Gesù risorto esibiva le ferite, secondo Gv 20,20-27, e mangiava, secondo Lc 24,41-43?). Negli anni 1966 e 1968 i papiri di Tura relativi alle opere di Didimo Alessandrino offrirono nuovi testi da inserire nel dossier porfiriano. Hagedorn e Merkelbach[42] ricavarono da un brano del *Commentario a Giobbe* un'obiezione che girava intorno a Mt 17,20 e riguardava la dottrina dell'onnipotenza di Dio che Porfirio, da buon pagano, riteneva non assoluta ma limitata a ciò che a Dio stesso conviene. Quindi Binder individuava in un brano del *Commentario all'Ecclesiaste* una critica porfiriana all'esegesi allegorica[43]; contemporaneamente Gronewald reperiva nel *Commentario ai Salmi* un rilievo critico alle parabole o, più probabilmente, a Mt 11,15 («chi ha orecchie per intendere intenda»). Nel 1982, sia pur in via ipotetica, ho proposto di attribuire a Porfirio due obiezioni al testo di Daniele trasmesseci nel relativo commentario di Girolamo: in Dan 2,1 si dice che Daniele spiega a Nabucodonosor un sogno durante il suo secondo anno di regno, ma in Dan 1,5 leggiamo che il fanciullo fu presentato al re soltanto nel terzo anno di regno; in Dan 5,2 Nabucodonosor è detto padre di Baltassar che, in realtà, fu figlio di Nabonide[44]. Nel 1983 Croke[45] ha proposto di attribuire

al XII libro di Porfirio una lista di re macedoni contenuta nel *Chronicon* di Eusebio.

Desta interesse anche la fortuna di testi e testimonianze di Porfirio trasmessi in arabo e siriaco. Le trattazioni sulla presenza di Porfirio nel mondo di lingua araba[46] (che fu ampia e incisiva) non riservano spazio al Porfirio anticristiano. Spetta però ad Altheim e Stiehl il merito di aver attirato l'attenzione su questa pista di ricerca[47]. Gli studiosi partivano da un brano del *Monumenti superstiti dei secoli passati* di Al-Biruni (973-1048), nel quale il grande erudito si impelagava in una disquisizione sul calcolo degli anni che intercorsero tra la creazione e Alessandro Magno, e poi tra la cacciata dei protoplasti dal paradiso e il diluvio. Nella fonte che aveva a disposizione l'autore venivano messi a confronto i computi di giudei e di cristiani, e quindi anche dei samaritani, ciascuno sulla scorta di una propria versione della Legge. Erano le differenze del testo a motivare i contrasti. Al-Biruni incastona nel suo discorso, quasi come un filone di argomentazioni estraneo al suo contesto, una contrapposizione tra la versione ebraica della Legge e quella fatta propria dai cristiani nella Septuaginta. Da questa sua fonte egli attingeva anche una versione della nascita della Septuaginta che si discostava in parte da quella tràdita dalla *Lettera di Aristea a Filocrate*; infatti, affermava che i 72 traduttori avevano lavorato in coppia e avevano prodotto 36 distinte versioni che presentavano differenze di poco conto. Ne derivava una condanna della Septuaginta, la cui realizzazione sarebbe stata turbata da condizionamenti messi in atto sui traduttori da parte del re Tolomeo II. In realtà, la versione greca della Septuaginta era diventata il cavallo di battaglia dei cristiani e pertanto i giudei erano giunti a maledire il giorno in cui era stata portata a termine. I cristiani, dunque, nella fonte utilizzata da Al-Biruni, uscivano sconfitti. La dose veniva rincarata facendo notare come le genealogie di Gesù presentate nei Vangeli di Matteo e di Luca divergessero (ad esempio sul padre di Giuseppe: Giacobbe per Mt ed Eli per Lc) e come per sanare questa contraddizione non fosse ammissibile il chiamare in causa l'istituto del levirato vigente tra i giudei, cioè la consuetudine da parte di una vedova di sposare il fratello del defunto marito. In base ad alcuni riscontri lessicali[48], i due studiosi ipotizzarono che la fonte sarebbe stata originariamente composta in greco[49]. Quanto alla data di composizione di questa fonte di Al-Biruni, poiché Gerusalemme era detta Aelia, si poteva pensare a un periodo successivo alla vittoria giudaica di Adriano ma anche alla morte di Mani. Infatti, a ulteriore prova della confusione regnante tra le informazioni relative a Gesù, si ricordavano i

vangeli in circolazione tra i seguaci di Marcione e di Bardesane, per non parlare poi del materiale "evangelico" prodotto tra i seguaci di Mani. Facendo tesoro della convergenza di questi indici, si desumeva che la sezione sarebbe stata scritta originariamente in greco, dopo il 277, e aveva carattere marcatamente anticristiano. I due studiosi concludevano ipotizzando che Al-Biruni ci restituiva il senso, se non proprio il testo, di una pagina del *Contro i cristiani* di Porfirio. Ma la congettura era condotta ancora più in là: gli argomenti anticristiani sembravano aver presente la produzione di Origene e di Sesto Giulio Africano. Il primo per quanto riguarda il confronto testuale tra le versioni della Bibbia ebraica (si ricordi l'*Esapla*!); il secondo per il tentativo di armonizzare le genealogie evangeliche ricorrendo all'istituto del levirato (Eus., *h.e.* 1,17).

I due studiosi continuavano il loro ragionamento ricordando che Al-Biruni si avvaleva di fonti greche sempre tramite la mediazione di traduzioni siriache oppure arabe. Ora, non risulta che l'opera anticristiana di Porfirio sia stata tradotta in arabo mentre, a detta dei due autori, essa avrebbe lasciato traccia nella letteratura siriaca. A tal proposito si citava il seguente brano di Bar Hebraeus (*chron. Syriac.* 32, 14-15), del quale abbiamo già ricordato [142] una notizia antiorigeniana di probabile derivazione da Porfirio:

> Dopo Dario II Noto, Artaserse II regnò per quaranta[quattro] anni: i giudei lo chiamano Artahshasht o Asweros. A suo proposito Giovanni di Efeso era del parere che la vicenda di Ester ebbe luogo all'epoca sua. Secondo la Septuaginta egli era chiamato Artaksarkis.

Altheim e Stiehl facevano osservare che «Asweros» era traslitterazione greca dell'ebraico Ahashwerosh; dunque, il brano proviene da un autore che pur conoscendo l'ebraico adopera la traslitterazione ricorrente in greco. Ora è proprio quest'ultima che condanna il testo della Septuaginta, il quale diversamente reca il nome Artaksarkis. I due studiosi pensavano qui ancora una volta a Porfirio, specialmente per quest'ultimo particolare critico e concludevano che ben difficilmente Bar Hebraeus avrebbe avuto tra le mani l'opera completa di Porfirio, pertanto bisognava pensare a un *excerptum* tradotto in siriaco e citavano a conforto il medesimo parere espresso da Levi Della Vida in una lettera privata fatta loro pervenire. Quanto alla tradizione in siriaco, abbiamo già ricordato il frammento trat-

to dalla *Cronaca* di Michele il Siro e aggiunto alla raccolta da Cook[50], che si inserisce nel dossier delle invettive contro Origene.

Ritornando alla tradizione greca è da segnalare il recupero di cinque nuovi frammenti del *Contro i cristiani* da parte di Goulet[51]. I primi due derivano dagli opuscoli teologici di Michele Psello. Porfirio, esplicitamente menzionato, critica la dottrina giovannea del Logos esattamente come in un suo frammento già noto, che è il fr. 86 della raccolta Harnack [336]. I testi, se non aggiungono granché a ciò che già conoscevamo, dimostrano la presenza della "cristologia" porfiriana come stimolo critico nei dibattiti teologici tra cristiani dell'epoca. Altri due sono tratti da Michele Glycas (XII sec.), che fu segretario dell'imperatore bizantino Manuele I. Il pagano si domanda perché Dio abbia creato l'albero dell'Eden ben sapendo che sarebbe stato causa di sciagure per l'umanità; qui v'è un ordine che già sapevamo appartenere a Porfirio dal fr. 42. Poi si pone la *quaestio* se la perniciosità del frutto proibito stia in questo stesso o nell'intento di trasgredire. Finalmente v'è un sermone del monaco Damasceno lo Studita (XVI sec.) dove ritroviamo la precedente critica sull'opportunità (o meno) di aver creato l'albero e in più l'altra che accusa Dio di essere geloso e di non voler che l'uomo acquisisse il bene della conoscenza. Va ricordata anche l'ipotesi di Morlet[52], secondo la quale il contenuto di un brano polemico del *Contro Asterio* di Marcello di Ancira contro Origene possa derivare dal Porfirio anticristiano. Qui, in modo simile a quanto abbiamo letto da parte di Porfirio in Eusebio (*h.e.* 6,19,7-8), il maestro alessandrino è accusato di scarsa penetrazione filosofica, di plagio da Platone e di immaturità di pensiero.

Porfirio, Israele e l'Antico Testamento

Bisogna prioritariamente porsi il problema di quale sia stato l'atteggiamento del filosofo verso i giudei in generale. Sarebbe certamente opportuno far riferimento alle diverse sue opere secondo l'ordine di composizione, così da meglio cogliere un'eventuale evoluzione di pensiero ma, poiché tale disposizione è ardua, sarà opportuno accorpare i brani per affinità tematica.

Forse possiamo inserire Porfirio nel novero di coloro che guardarono ai popoli d'Oriente come a una fonte sapienziale. È il motivo di Platone, ancora giovane, ritratto all'ingresso dei vetusti santuari d'Egitto. Porfirio,

come si è visto, parlò dei viaggi di Pitagora tra i popoli d'Oriente (arabi, caldei, egiziani, ebrei) per acquisire la scienza esatta dell'interpretazione dei sogni; significativa coincidenza con quanto aveva sostenuto nel II secolo a.C. Ermippo di Smirne, secondo il quale Pitagora aveva tratto la sua filosofia dai giudei della Grecia (Fl. Ios., *Apion.* 1,11; 2,168). Numenio d'Apamea aveva parlato dell'accordo tra le dottrine di Platone con quelle dei bramani, dei magi, dei giudei e degli egiziani[53]. Ma non si pensi che questo sia un tratto comune a tutti i platonici del II e III secolo. Apuleio (*metam.* 9,14) caratterizzava come monoteista una «nequissima femina» e Diogene Laerzio, sin dal prologo delle sue *Vite dei filosofi*, rivendicava alla grecità il pregio del pensiero filosofico, mettendo in guardia da dottrine orientaleggianti.

Il giudizio sul giudaismo negli oracoli teologici confluiti nella *Filosofia desunta dagli oracoli* porfiriana (Eus., *p.e.* 9,10,1-5) è positivo: Apollo proclama i giudei popolo sapiente, associato a quello caldeo quale unico depositario del culto del Dio non nato. Ancora: i *sancti Hebraei* adorano quel Dio che cielo, mare, terra, gli inferi e gli stessi dèi temono (Aug., *civ. Dei* 19,23). Credo che questa esaltazione degli ebrei sia funzionale a una polemica anticristiana; mi persuadono di ciò alcuni altri oracoli che la esplicitano: 1. sempre Apollo dichiara impossibile far rinsavire la moglie di un interrogante diventata cristiana e afferma che saggi furono i maggiorenti giudei che condannarono al supplizio Gesù; 2. Ecate dichiara che i saggi ebrei (tra cui Gesù) avrebbero vietato il culto di spiriti immondi e sottoposti a dèmoni cattivi, tuttavia alcuni "ignoranti" privi della conoscenza di Dio, trasgredirono, rifiutarono il culto degli dèi e adorarono i dèmoni; 3. Agostino (*civ. Dei* 20,24) ricorda che Porfirio lodò il culto degli ebrei e contestualmente riportò un oracolo di Giove che condannava la dottrina cristiana della fine del mondo. Per Porfirio, come per molti pagani dell'età sua, la sfera del divino era articolata in vari gradi subordinati: il Dio sommo, le divinità olimpiche, gli dèi visibili (corpi celesti, stelle), i dèmoni, gli uomini divinizzati e gli eroi. Ora la grave colpa dei cristiani sarebbe stata quella di aver collocato il loro Gesù non in quest'ultima categoria bensì proprio al vertice della piramide! Sta di fatto che tale intelligente utilizzazione in chiave anticristiana degli oracoli andava nella direzione di quella che sarebbe stata la politica di Diocleziano la cui persecuzione, ricordiamolo, scoppiò a seguito di un'interrogazione oracolare dell'Apollo Didimeo a cui aveva fatto seguito un responso chiaro e preciso che induceva alla persecuzione (Lact., *mort. pers.* 11,7-8). Il grande santuario presso

Mileto visse un suo giorno di gloria proprio alla vigilia della persecuzione dioclezianea, abbellito dai lavori promossi dal *proconsul Asiae* Tito Flavio Festo[54] e ornato da iscrizioni nelle quali mi è sembrato di ravvisare una spiritualità in sintonia con quella di Porfirio[55]. Tra queste sarebbe stato interessante leggere nella sua pienezza quella, proprio di età tetrarchica ma purtroppo molto frammentaria, in cui ora possiamo solo distinguere sconnesse espressioni come "gli imperatori", "i cristiani", "il dio"[56].

Nel V secolo Giovanni Lido attribuisce a Porfirio l'identificazione del Dio ebraico con il demiurgo, cioè con l'intelletto che plasma. Ciò sembra contraddire la precedente identificazione operata da Porfirio della divinità adorata dagli ebrei con il sommo Dio (Eus., *p.e.* 9,10,4; Aug., *civ. Dei* 19,23); possiamo pensare a un'influenza gnostica su Porfirio? Certo per gli gnostici il Dio dei giudei era il Dio creatore e null'altro, tuttavia v'è una profonda divergenza: per costoro si trattava di un demiurgo maldestro se non malvagio, per il pagano, sulla scia del maestro Plotino, buono era il demiurgo come buona era l'opera sua. È a mio avviso Eunapio di Sardi che ci risolve il problema quando, nella sua biografia di Porfirio (*v. soph.* p. 360 Wright), sottolinea che costui non fu un pensatore sistematico e che in varie opere espresse diversi pareri. E ciò sembra trovare conferma ove mai accettassimo l'ipotesi dello Schäublin[57], secondo cui Diodoro di Tarso, polemizzando con Porfirio, avrebbe ricordato un'altra identificazione ancora del Dio ebraico proposta dal filosofo, questa volta con Crono.

Positivi pure sono i pareri sui giudei espressi nel *Sull'astinenza*. Qui la storia dei Maccabei è messa a buon profitto quando si elogiano i giudei per aver saputo resistere e non aver voluto mangiare la carne di maiale loro vietata (2,61). Il pagano utilizzò questa stessa epopea in sede di commentario al Libro di Daniele, quando si impegnò a dimostrare che le sue profezie riguardavano proprio questa battaglia dei giudei contro Antioco IV e non già un ritorno di Gesù proiettato nel futuro. Poi v'è la famosa derivazione da Flavio Giuseppe (unica reperibile in autori classici!): sono descritte le sette giudaiche e si lodano gli esseni per la semplicità dei costumi e la comunione dei beni (*de abst.* 4,11-14). Sempre a momenti di storia ellenistica con riferimento alle vicende dei giudei, rimandano due frammenti del *Chronicon* porfiriano perduto ma parzialmente fruibile tramite Eusebio: si ricorda il sostegno offerto da questi ultimi a Tolomeo Alessandro nella sua lotta contro il fratello Tolomeo II Sidete e poi l'assedio posto a Gerusalemme nel 134 a.C. da Antioco Sidete[58].

Naturalmente, la principale e più cospicua messe di testi di argomento

giudaico la troviamo in quel che rimane del *Contro i cristiani*. E anche qui di tanto ci si accosta simpaticamente al giudaismo di quanto si intende combattere il culto dei cristiani. Questi ultimi sono accusati[59] (*c. Christ.* fr. 1) di aver voltato le spalle alle tradizioni dei giudei, che comunque avevano il pregio dell'antichità; e poi ci si domanda: perché sono stati abbandonati i sacrifici (fr. 9) e le prescrizioni della Legge (frr. 28-31)? Poste queste premesse si comprende bene come mai Paolo di Tarso [319] fu uno dei più ghiotti bersagli del nostro. In definitiva, possiamo dire che Porfirio criticò le Scritture giudaiche non tanto per quanto loro stesse affermassero, ma principalmente perché su queste i cristiani, avvalendosi del metodo allegorico, erigevano l'edificio della loro fede e lo difendevano (fr. 39).

Quanto alla Genesi, Porfirio ne denunziò il racconto dei comandamenti dati da Dio ad Adamo ed Eva (fr. 42): perché voleva precludere loro la conoscenza del bene (così come del male)? Per il pagano la conoscenza, per giunta del bene, non era forse la massima e più nobile aspirazione dell'uomo? V'è qui un'interessante convergenza di pensiero con Apelle, un discepolo di Marcione, che aveva sviluppato una medesima esegesi ponendo la stessa *quaestio* nei suoi *Sillogismi*, di cui leggiamo oggi i frammenti superstiti nel *De paradiso* di Ambrogio. Non saprei dire con esattezza se Porfirio abbia attinto da Apelle, ma sta di fatto che questa convergenza dimostra la circolazione di temi e *quaestiones* tra gnostici e pagani. Una riflessione simile possiamo formulare a proposito dell'esegesi porfiriana di Gen 3,21 (*de abst.* 1,31,3; 2,46,1): nelle tuniche di pelle donate da Dio ai protogenitori dopo la loro caduta, Porfirio ravvisa un riferimento ai corpi di carne che rivestono l'anima, corpi da disciplinare con l'ascesi quando si partecipa alle "olimpiadi dell'anima". Anche qui un'impressionante coincidenza con l'esegesi valentiniana dello stesso versetto.

Porfirio si avvalse dei testi profetici per corroborare la sua teoria del superamento dei sacrifici cruenti a favore della pietà interiore (*c. Christ.* fr. 38; *ep. Marc.* 23). Merita una trattazione speciale l'esegesi porfiriana del libro profetico di Daniele[60], che è stata definita antesignana della critica moderna. L'esegesi cristiana, recependo alla lettera i dati offerti dal libro, ne collocava la composizione nell'epoca della cattività babilonese attribuendone la paternità al protagonista del libro, il giovane e pio Daniele deportato alla corte di re Nabucodonosor[61]. Ciò era funzionale a una lettura in chiave escatologica e cristologica di tutte quelle profezie: l'intera vicenda si concludeva con l'avvento del Figlio dell'uomo che scalzava i malvagi potentati terreni e inaugurava il Regno di Dio. Lo si identificava

con quel Gesù la cui *parusìa* le comunità attendevano e invocavano con timore e tremore, ma anche con ansia e desiderio. Porfirio, forte della sua conoscenza della storia ellenistica, inquadrò i particolari di quelle profezie su questa articolata griglia e, facendone rilevare le corrispondenze, approdò alla conclusione secondo la quale il testo sarebbe stato una compilazione di età maccabaica, falsamente attribuita all'antico Daniele, redatta per dar forza ai giudei che resistevano contro le pressioni di Antioco IV. A sostegno del carattere seriore dell'opera e di una sua tardiva composizione in greco, Porfirio (*c. Christ.* fr. 43B) faceva rilevare che il gioco di parole che compare in Dan 13,54-59 («sotto il lentisco [...] Dio ti taglierà, e sotto il rovere ti segherà»), dove si narra la storia di Susanna, aveva senso soltanto nella lingua greca ma non in quella ebraica. Così ragionando, Porfirio sottraeva ai cristiani l'argomento apologetico della profezia o parlava di profezie *post eventum* che niente avevano a che vedere con le attese dei credenti in Gesù. Le precisazioni del pagano diedero filo da torcere a Girolamo il quale compose il suo *Commentario a Daniele* dove, pur dicendo di non voler dar troppo peso alle posizioni del pagano, di fatto si impegnò a rintuzzarne gli attacchi; è da quest'opera che infatti attingiamo ampi frammenti porfiriani.

In Dan 2,35 si parla della visione di una pietra che diviene un'enorme montagna che riempie tutta la terra; Porfirio, concordando con l'esegesi dei giudei, vi ravvisava un'immagine di quel popolo d'Israele che presumeva alla fine dei tempi di dover schiacciare tutti gli altri regni e instaurarne uno che non avrebbe conosciuto tramonto (*c. Christ.* fr. 43D). Poi alcuni particolari: è strano che un re orgoglioso come Nabucodonosor abbia reso omaggio al giovane Daniele (Dan 2,46; *c. Christ.* fr. 43E) ed è poi riprovevole che costui abbia accettato doni e onorificenze dai babilonesi (Dan 2,48-49; *c. Christ.* fr. 43F).

Più acuta è l'identificazione della figura di Antioco IV. In Dan 7 v'è la visione delle quattro bestie che salgono dal mare: il leone, l'orso, il leopardo e una quarta più spaventevole con dieci corna, dalle quali spunta un "piccolo corno" che ne fa cadere tre. Porfirio (*c. Christ.* fr. 43L) identificava il leopardo con Alessandro Magno e la bestia più feroce con i quattro successori di questo re; poi ravvisava nelle dieci corna un'allusione a dieci sovrani ellenistici tratti dai vari regni in cui si frantumò quello di Alessandro. Egli arrivava così a quel «piccolo corno» che identificava con Antioco IV Epifane. Per gli esegeti cristiani, si pensi a Ippolito ma anche allo stesso Girolamo, le due ultime bestie andavano invece identificate rispettivamente

con i regni dei macedoni e dei romani; ciò dava spazio all'esegesi futurista nella quale trovava posto l'avvento di Gesù, Figlio dell'uomo. Forse Porfirio avrà fiutato anche un po' di antiromanità nella lettura e nelle attese dei cristiani: in ultima analisi, quel regno futuro tanto invocato non si sarebbe instaurato sulle ceneri del regno della quarta spaventevole bestia, cioè sul regno di Roma?

Il pagano (fr. 43M) era così meticoloso nella sua lettura che giungeva a identificare anche le tre corna divelte dal "piccolo": Tolomeo VI Filometore, Tolomeo VII Evergete, Artassia re d'Armenia. E poi proseguiva (fr. 43P) nelle pieghe più riposte del capitolo 11, sostenendo che dal v. 21 in poi, dove si parla delle azioni di un «uomo spregevole», si sarebbe trattato di Antioco IV durante il cui regno si ebbe l'assalto alla Giudea e la conseguente resistenza dei Maccabei. Così, sulla base dello storico Sutorio Callinico, Porfirio (fr. 43Q) individuava le campagne del re seleucida nelle vicissitudini esposte sotto forma di profezia, dal capitolo danielico; ad esempio, nel «re del mezzogiorno» dei vv. 25-26 era da scorgere Tolomeo VI re d'Egitto, insidiato dalle astuzie e dai tradimenti dell'infido Antioco IV (fr. 43R). Inoltre, nelle navi dei kittim, che muovono contro l'«uomo spregevole», Porfirio (fr. 43T) individuava l'intervento dei romani capeggiati da Marco Popilio Lenate, che liberò l'Egitto dall'ingerenza di Antioco IV; così proseguiva la sua interpretazione, cogliendo nelle vessazioni inferte a Israele e accennate nei vv. 31-41 le azioni di Antioco: il «piccolo aiuto» che soccorre «i saggi» era identificato con la pattuglia di Mattia Maccabeo, che però soccombette (fr. 43U) e la battaglia «del tempo della fine» tra il re del mezzogiorno e il re del settentrione era ritenuta allusiva al secondo scontro tra Tolomeo VI d'Egitto e Antioco di Siria. Ingegnosa è la lettura porfiriana dei primi versetti del capitolo 12: «coloro che saranno trovati scritti nel libro» sarebbe espressione allusiva a chi osserva la Legge, così come la prospettiva del «risveglio di chi giace nella polvere» riguarderebbe metaforicamente quei pii giudei che si erano rifugiati in zone desertiche ma che poi, passata la grande bufera, sarebbero ritornati alla vita normale (fr. 43W). Finalmente la durata delle angherie, che per Dan 12,7 è «un tempo, più tempi e la metà di un tempo» sarebbe per Porfirio (fr. 43W) relativa ai tre anni e mezzo durante i quali imperversò la persecuzione di Antioco, senza aver niente a che vedere con l'anticristo di cui parlavano i cristiani.

È originale l'esegesi di Porfirio a Daniele? Nel 1976 Casey[62] ipotizzò un debito del filosofo pagano verso la tradizione esegetica siriaca, pren-

dendo in considerazione principalmente brani quali Dan 7,8 (il piccolo corno); 7,13 (il Figlio dell'uomo); 12,2 (la risurrezione). Lo studioso ricordava una serie di autori i quali, attivi però dal IV secolo in poi, presentavano convergenze esegetiche con il filosofo e ipotizzava che quest'ultimo «non aveva elaborato da solo questa esegesi», ma avrebbe attinto a una tradizione siriaca. Egli citava i nomi di Afrate, Efrem Siro, Policronio di Apamea, Cosma Indicopleuste, le glosse alla *Peshitta*, Teodoro bar Konai, Isho bar Nun, Isho'dad di Merw. Ma la premessa di questa ipotesi era costituita dall'ipotesi che Porfirio fosse stato di madrelingua siriaca e che pertanto «attinse le sue esegesi di Daniele da esegeti siriani, forse tanto giudei quanto cristiani»[63]. Per sostenere questo rapporto di dipendenza bisognava però far fronte a una grave difficoltà: gli autori siriaci citati sono tutti posteriori a Porfirio! Questo e altri rilievi furono mossi nel 1982 da Ferch[64], suscitando una successiva replica di Casey[65] che, sostanzialmente, ribadiva le ragioni già esposte precedentemente. Come spiegare allora le convergenze tra il pagano e la tradizione esegetica siriaca?

Osserviamo che queste convergenze non sono né sistematiche, né costanti e, pertanto, potrebbero essere spiegate in base a una particolare attenzione verso il contesto storico che gli autori cristiani di area siriaca hanno dimostrato. Ricordiamoci di Diodoro di Tarso e della sua scuola. Per costoro la datazione di alcuni salmi in età maccabaica non inficiava la loro ispirazione e la loro capacità di edificazione. Così anche il ravvisare l'adempimento di alcune profezie danieliche nell'età ellenistica e maccabaica non levava per niente forza all'argomento della profezia; l'importante era collocare quest'ultima in un momento anteriore all'avvenimento. Paradossalmente, più la visione scritturistica era dettagliata e aderente agli accadimenti di età seleucidica, più attendibile e veritiera si provava essere stata la visione profetica. Il punto di discrimine poteva anche essere soltanto respingere la blasfemia dei *vaticinia ex eventu*. Ciò vale in particolare nel caso di Policronio di Apamea, esegeta di area antiochena di grande rilievo ma purtroppo poco studiato, il quale radicalizzò il letteralismo del suo ben più noto fratello Teodoro di Mopsuestia e, per quel che leggiamo nei suoi frammenti trasmessici nella *Catena su Daniele* di Giovanni Drungario (*CPG* IV, pp. 220-1), intese al pari di Porfirio le ultime parti della profezia danielica come un riferimento alle guerre dei Maccabei contro Antioco IV. Eventuali convergenze su questo o quest'altro particolare delle profezie non possono cancellare un dato di fatto attestato persino dall'avversario Girolamo (*in Dan. Prol.*) e che cioè Porfirio si dedicò allo studio di storici

dell'età ellenistica quali Sutorio Callinico, Diodoro Siculo, Girolamo di Cardia, Polibio, Posidonio di Apamea, Caludio Teone, Andronico detto anche Alipio ecc. La trama storica desunta da tali letture fu poi utilizzata quale sfondo per l'interpretazione di Daniele e così il profilo del libro gli risultò chiaro: un apocrifo di composizione seriore. A simili conclusioni Porfirio era già pervenuto analizzando, su spinta di Plotino, l'*Apocalisse di Zoroastro* [126], che gli si rivelò essere uno pseudoepigrafo capziosamente retrodatato dai suoi compositori per accreditarne i contenuti.

Nell'interpretare i testi profetici Porfirio si avvicinava all'opinione e al sentimento dei giudei. È vero anche per l'interpretazione di Zaccaria (14,1-10), dove si parla delle vessazioni che Israele subisce, descrizioni che il pagano (*c. Christ.* fr. 47) riferiva ancora una volta alle campagne di Antioco IV. Ma non mancò lo scherno: Porfirio (fr. 45) non sapeva trattenere il sorriso quando leggeva delle nozze del profeta Osea con una prostituta. Vedremo tra poco come il pagano abbia spulciato ulteriormente nei testi dei profeti per controllare se erano stati citati correttamente dagli evangelisti.

Porfirio e il Nuovo Testamento

La principale tesi di Porfirio sui vangeli è la loro composizione da parte di persone che, inventando i fatti, avrebbero deliberatamente mirato a turlupinare i lettori (*c. Christ.* frr. 2 e 7). La prima osservazione critica riguardava la diversità degli esordi dei quattro testi[66]. Poi l'immancabile affondo sulla genealogia di Gesù, riferita da Pacato in generale, ma che Girolamo (*in Dan.* 1,1,1) specifica: Porfirio (*c. Christ.* fr. 11) forse collazionava Mt 1,11-12 con la genealogia fornita da 1 Cr 3,17-19 e rilevava la seguente catena genealogica: Giosia, Iohiakim, Jeconia, Sealtiel, poi osservava che in Matteo mancava un anello, poiché si passava da Giosia a Jeconia non menzionando Iohiakim. È interessante notare come in alcuni codici tardi (M, U, Θ, Σ) e in alcune traduzioni (georgiana, siro-palestinese, siro-harcleense) si sia voluto armonizzare il testo di Matteo inserendo il nome mancante. Altra critica veniva rivolta a diversi episodi relativi alla nascita di Gesù; il filosofo osservava:

> Com'è possibile che la nascita a Betlemme (Mt 2,8), la circoncisione del bimbo di otto giorni (Lc 2,21), il viaggio a Gerusalemme (Mt 2,14), che ebbe luogo dopo la

quarantena, nonché gli episodi di Simeone e di Anna (Lc 2,25-38) siano avvenuti in un unico e medesimo giorno, se è vero che nella notte in cui egli nacque, fece la sua apparizione l'angelo (Mt 2,13), dopo l'arrivo dei magi che erano venuti per adorarlo, ad aprirgli i loro scrigni e ad offrirgli i doni (Mt 2,1-2)? Egli racconta che gli apparve un angelo dicendo: «Levati, prendi tua moglie e il fanciullino e fuggi in Egitto perché Erode vuole la morte del fanciullino» (Mt 2,13) (*c. Christ.* fr. 12).

Il pagano collazionò gli inizi dei Vangeli di Matteo e di Luca, denunciando la seguente contraddizione: per Mt in un sol giorno hanno luogo la visita dei magi al bambino Gesù, il loro avvertimento di mettersi in salvo fuggendo in Egitto e l'effettiva partenza di Giuseppe, Maria e Gesù per questa terra. Diversamente, Lc parla di avvenimenti svoltisi in un più esteso lasso di tempo come la nascita a Betlemme, la visita dei pastori, la circoncisione nell'ottavo giorno, i quaranta giorni della purificazione di Maria e poi la presentazione al tempio di Gerusalemme dove Simeone e Anna magnificano Dio. Come possono gli avvenimenti narrati da Luca incastrarsi nell'unica giornata di cui parla Matteo?

Da Origene apprendiamo che questa medesima obiezione turbava molti cristiani: «Et tamen non aeque ab evangelistas nativitatis eius ordo narratur, quae res nonnullos plurimum conturbavit» (*hom. in Luc.* 28,1). Ciò non deve meravigliarci poiché le perplessità sui testi biblici e sulle dottrine circolavano fittamente tra pagani, cristiani, "eretici" ecc. Il fatto che Epifanio, che ci trasmette la critica di Porfirio, esplicitamente l'attribuisca a un ambiente pagano, sembra confermare la nostra ipotesi. Né ci meraviglieremo della sua persistenza: la *quaestio* infatti continuava a mettere in crisi i pii lettori cristiani, come apprendiamo da Agostino (*cons. evang.* 2,5,14-17), il quale la trattò in un'opera che prendeva le mosse proprio dalla necessità di far fronte a "porfiriani" e manichei (1,7,10 ss.)[67].

L'acribia filologica di Porfirio si esercitò anche in altri casi: leggendo Mt 13,35 egli notava (*c. Christ.* fr. 10) che l'evangelista attribuiva al profeta Isaia una frase che in realtà era di Asaf il salmista (Sal 78,2). Girolamo (*tract. in psalm.* LXXVII), che ci ha trasmesso l'obiezione, dava la colpa a qualche maldestro copista e affermava che «in omnibus veteri codicibus» figurava invece correttamente Asaf, ma la sua affermazione non trova riscontro in nessuno dei manoscritti che oggi leggiamo. L'osservazione di Porfirio può costituire una spia del tipo di testo che egli aveva tra le mani. Il nome Isaia figura nel Sinaiticus nella «Famiglia 1» e «Famiglia 13», oltre in altri più tardi, ma non in tutti i manoscritti: dobbiamo pensare

a emendamenti indotti dalla critica?[68] Un'osservazione simile egli la sviluppava anche a proposito di Mc 1,2 dove l'evangelista cita da Malachia («Ecco, mando il mio angelo davanti a te per preparare la tua via»: 3,1) e poi da Isaia («Preparate la via al Signore, spianate i suoi sentieri»: 40,3), attribuendo tuttavia soltanto a quest'ultimo le due citazioni; da qui l'accusa di *imperitia* da parte del pagano. Forse questa critica determinò le varianti armonizzanti con le quali al posto di «nel profeta Isaia» si introdusse il più generico «nei profeti»[69]. La medesima *quaestio* rimbalza tra quelle a cui rispose l'Ambrosiaster (*quaest. Veteris et Novi Test.* 57).

A proposito della citazione da Gen 2,23-24 («Questa è ossa delle mie ossa e carne della mia carne») il pagano faceva notare che in Mt 19,5 la frase è attribuita al Signore, laddove nel testo genesiaco viene pronunciata da Adamo[70]. Così l'accusa di essere contraddittorio con sé stesso rivolta a Gesù il quale, dopo aver affermato (Gv 7,8.10) che non sarebbe andato a Gerusalemme alla festa delle capanne, invece poi vi si recò (*c. Christ.* fr. 70).

Altra precisazione: quello di Galilea non fu un "mare" come leggiamo nei vangeli (Mt 14,25; Mc 6,49; Gv 6,19), ma un semplice lago; la prima denominazione fu maliziosamente adoperata per imbastire la miracolosità dell'episodio di Gesù che cammina su quelle acque (*c. Christ.* fr. 55B). Colgo l'occasione per ricordare che il "mar di Galilea" ricorre in più modi nella controversia anticristiana: Giuliano paragona al miracolo di Gesù quello simile compiuto da Eracle (*or.* 7,219d) e l'anonimo di Macario di Magnesia (3,6) avrebbe denunziato l'impossibilità dello scoppio di una violenta tempesta in quel piccolo e circoscritto specchio d'acqua.

Altre critiche sono meno pungenti e si basano sul paradosso: se Gesù prescrive (Lc 14,12) di non invitare gli amici ma gli zoppi e i ciechi, come dovremmo comportarci ove mai uno di questi fosse per caso nostro amico?[71] E poi il *topos* ricorrente e già attestato in Celso (Or., *Cel.* 2,63): se Gesù voleva esser ritenuto più che uomo, perché allora non si è manifestato nella sua potenza (*c. Christ.* fr. 65)? Più incerte sembrano alcune altre attribuzioni come l'identificazione delle tenebre alla risurrezione (in realtà si trattava della morte) di Gesù con una ordinaria eclissi del sole (fr. 14) [67].

Giudizi sulla dottrina cristiana

A Porfirio sembrò inammissibile il tentativo di "ellenizzare" (e così nobilitare) la predicazione di Gesù, come Origene era andato perseguendo; il

tentativo doveva necessariamente passare attraverso una inaccettabile lettura allegorica delle Scritture. Il tipo di approccio dei cristiani al problema religioso era (fr. 73) giudicato non adeguato: un fideismo che faceva ingoiare i tanti aspetti irrazionali e rinunciava a ogni dimostrazione tramite prova.

Gli sembrò assurda l'identificazione del Nazareno con il Logos attestata nel prologo di Giovanni [336]. Indigeribile era per il pagano la dottrina dell'incarnazione di Dio in un particolare uomo; perché proprio questa via di salvezza e questa soltanto? E poi la crudeltà del supplizio della croce (*c. Christ.* fr. 84) e l'idea che Dio abbia un figlio, apertamente negata da Salomone (Eccl 4,8; *c. Christ.* fr. 85).

Un'altra citazione biblica, questa volta da Gv 14,6, gli offriva lo spunto per una riflessione generale sulla "verità" e sui modi per pervenirvi: se Gesù afferma di essere «Via, grazia e verità», come mai egli è comparso così tardivamente alla ribalta della storia? La *quaestio* va ben oltre la citazione evangelica e riguarda l'assurdo rappresentato dal considerare una determinata persona (di una piccola etnia marginale) come canale unico di conoscenza della verità e di Dio. La logica dei cristiani era grosso modo quella stessa degli ebrei per i quali la Legge di Dio era solo e soltanto quella concessa loro, osservava il pagano, tardivamente pure e in un angusto cantuccio della Siria. Che cosa pensare dell'umana ricerca del divino, antica quanto l'uomo stesso? E della produzione di pensiero di cui poteva vantarsi la paideia tradizionale? Inoltre: che sorte ebbero i tantissimi vissuti non per loro colpa senza la Legge e i comandamenti? Con questo problema non fu facile per i cristiani fare i conti. Anche se un'apologetica più "dialogante" riusciva ad ammettere una certa illuminazione dell'intelletto umano prima di Cristo (ma sempre attraverso lui identificato con il Logos!), come nel caso di Giustino apologeta, ad esempio, il *mainstream* del pensiero cristiano guardava con sentimento di condanna il travaglio filosofico dell'uomo al di fuori di Cristo. Si arrivò con Basilio di Cesarea (seconda metà del IV sec.) ad ammettere l'utilità dello studio di alcuni settori della produzione letteraria greca, ma soltanto in quanto propedeutica a una migliore lettura della Bibbia!

Come meglio vedremo in seguito, Porfirio si scagliò anche contro i temi centrali dell'escatologia cristiana: la risurrezione [357], il giudizio di Dio [361], la fine del mondo [355].

Giudizio sulla Chiesa e i suoi componenti

Il giudizio sui primi seguaci di Gesù è decisamente duro: gli evangelisti hanno mistificato i testi. Essi erano «rusticani et pauperes» che hanno operato prodigi avvalendosi di espedienti di magia «lucri causa» (*c. Christ.* fr. 123). Pietro addirittura, secondo At 5,1-11, invocò con successo la morte su Anania e Saffira (fr. 25B); tema di scandalo anche per il pagano confutato da Macario (3,21). E poi il caratteraccio di Paolo il quale in Gal 5,12, polemizzando con suoi avversari (che poi erano altri cristiani di tendenza giudaizzante) giunse a dire: «Volesse il cielo che si mutilassero del tutto coloro che vi conturbano!», un'invettiva che al pagano sembrava non solo contraddittoria con le reiterate proclamazioni di mitezza e di perdono di Gesù e sue, ma anche deprecabile posto che la circoncisione era reputata azione riprovevole (si ricordi la proibizione adrianea!) e ancora di più, nel diritto, la castrazione reato infamante (fr. 37). A proposito della Lettera ai Galati il cavallo di battaglia di Porfirio (fr. 21) era il famoso conflitto d'Antiochia (Gal 2,11 ss.), quando cioè Paolo rimproverò Pietro in pubblico perché non si era comportato coerentemente con il precetto evangelico. Sappiamo che questo argomento arricchiva l'armamentario polemico di Marcione (Tert., *adv. Marc.* 1,20,1), ma fu la critica del pagano a mettere in crisi l'esegesi patristica e a stimolarla a trovare una risposta. Partendo da Porfirio disputarono Girolamo e Agostino; il primo rispolverando la soluzione che Origene aveva avanzato nel libro decimo dei suoi *Stromata*, secondo la quale si sarebbe trattato di una "simulazione" a scopo di ammaestramento. Questa tesi ebbe gran fortuna nei commentari a Galati oggi smarriti (Didimo, Apollinare, Eusebio ecc.), ma fu contrastata da Agostino, per il quale una finzione mal si sarebbe attagliata all'agire di uomini di Dio, come sosteneva la tradizione esegetica africana (Cyp., *ep.* 71,3). L'Ipponense, nel 397, fu indotto a pronunciare il suo *sermo* 27 della raccolta Dolbeau relativo a questo episodio proprio perché i suoi membri di Chiesa erano stati messi in crisi da accuse specifiche di gente «che non apparteneva alla Chiesa». Possiamo quindi parlare di una "fortuna" della *quaestio* porfiriana sul conflitto di Antiochia anche in ambito pagano: la ritroveremo pari pari in Giuliano (*Galil.* fr. 78) e nell'anonimo di Macario (3,22). Insomma, per Porfirio Pietro sarebbe stato colui che "sconvolgeva" i fratelli della Galazia; a lui avrebbe ancora alluso Paolo, sempre nella stessa missiva, con toni di orgoglio in Gal 1,1 (Paolo non fu ammaestrato da nessun apostolo, ma direttamente da Dio; fr. 19) oppure di riprovazione in

Gal 5,10 (Pietro che vi conturba sarà castigato, fr. 22). In conclusione, mi sembra di poter affermare che questo sia un caso, forse il più lampante, di incidenza dell'esegesi biblica pagana su quella cristiana. Lo stimolo della *quaestio* al fine di reperire la *responsio*!

Porfirio rilevò e criticò l'ingerenza delle donne il cui parere gli sembrava riuscire a prevalere e a imporsi tra i cristiani (fr. 97). Tra l'altro si trattava di «donnette danarose» (fr. 4). Di lì a poco il profondo e lacerante scisma donatista, nato in margine a fazioni di vescovi, elezioni e maggioranze, sarebbe stato indotto dall'ingerenza della ricca matrona spagnola Lucilla, che determinò l'elezione a vescovo di Maiorino in luogo di Ceciliano[72].

9
Diocleziano e la tetrarchia: l'era dei martiri

Politica e ideologia dell'età tetrarchica

Al termine delle crisi politiche e delle guerre civili alle quali abbiamo già accennato, si affermò la figura del dalmata Gaio Aurelio Valerio Diocleziano, che mise al centro della sua azione politica la convinzione secondo cui l'impero sarebbe stato troppo esteso per esser difeso da un'unica amministrazione centrale. Da ciò l'esigenza di ridisegnare l'intero assetto amministrativo riducendo le province quanto all'estensione, aumentandone però il numero, accorpandole di dodici diocesi e queste, a loro volta, in quattro grandi prefetture. Tale quadro non fu il frutto della sola azione di Diocleziano, ma andò completandosi nel corso del IV secolo. Nacque nel 285 una spartizione del potere con Massimiano che poi nel 293 diventò "tetrarchia", cioè "governo dei quattro". Un assetto, questo, che, sia pure tra crisi profonde, lotte civili e trasformazioni, durò fino a quando Costantino, nel 323, si affermò come unico imperatore su tutti i territori. Non è il caso di entrare nei particolari della storia di quegli anni per la quale si rimanda a più specifiche trattazioni[1]. A noi qui interesseranno i momenti di conflitto dell'anima pagana di questo ordinamento con le comunità e la visione del mondo dei cristiani. Tuttavia, a chi ben vuol comprendere le dinamiche e gli eventi del conflitto paganesimo/cristianesimo in questi anni, sarà utile anche una conoscenza del quadro amministrativo generale poiché in questa "era dei martiri" l'azione dei governatori locali (con le loro diverse attribuzioni) fu determinante volta per volta.

Come per l'età di Aureliano [131], a questo reggimento politico venne fatta corrispondere una vera e propria teologia "pagana" del potere, che ebbe tratti di rinnovata arcaicità così come di innovazione orientalizzante. La saldatura tra politica e religione, ancora una volta, si riverberò sul rapporto tra impero e comunità cristiane avvertite come corpi estranei a que-

sta compagine e potenzialmente pericolosi al consolidamento del potere e alla pubblica serenità.

Specialmente in Oriente, regione più fittamente cristianizzata, emersero imperatori avversi a quella che era ancora avvertita come la “novità” cristiana e che tale loro avversione vollero tradurre in editti finalizzati all'eliminazione definitiva del problema cristiano: Diocleziano, Galerio e Massimino Daia. L'Occidente non conobbe carneficine, sia per l'atteggiamento più tollerante di Costanzo Cloro, come vuol persuaderci Eusebio, panegirista di suo figlio Costantino, sia perché quelle regioni erano meno cristianizzate[2].

Nei primi anni del IV secolo si giunse a una resa dei conti tra lo Stato romano e le comunità dei cristiani, tra la visione del divino e del mondo tradizionale e quella fatta propria dai credenti in Gesù. Le persecuzioni che ebbero luogo traevano motivazione sia dalla filosofia politica degli imperatori sia dall'incompatibilità tra le due diverse, antitetiche visioni del mondo. Di gran rilievo fu anche l'azione di persuasione che alcuni intellettuali pagani attivi nella cerchia dei *persecutores* seppero esercitare.

L'azione religiosa di Diocleziano presentò aspetti che si ispiravano al paganesimo più tradizionalista: l'imperatore (augusto) era definito *Iovius*, in omaggio al sommo reggitore del cosmo; il suo cooperatore (cesare) *Herculeus*, in riferimento a Ercole, il semidio filantropo che libera l'umanità dei mostri che l'affliggono. Anche Mitra fu chiamato in causa: è a lui (come *fautor imperii sui* in CIL III 4413) che Diocleziano, Massimiano e Galerio restaurarono il tempio quando si incontrarono a Carnuntum nel 308. Il dio aveva diluito da tempo i suoi tratti di esoticità e si era imposto come garante della *fides* delle legioni, in ultima analisi della stabilità dell'impero. Per altri aspetti v'era della modernità nell'assetto religioso di questa tetrarchia: come già nell'Oriente ellenistico l'imperatore non si configurava più come un magistrato, autorevole quanto si voglia, ma pur sempre rientrante nella sfera dell'umanità. Portando a radicale compimento quel processo che abbiamo visto iniziato con Aureliano, egli andò atteggiandosi a espressione del divino e si inserì nella famiglia stessa degli dèi; quasi un anello che collegava la dimensione dell'uomo a quella della divinità. Rituali di corte, suntuosità delle residenze imperiali, splendidi paludamenti, tutto contribuiva a manifestare questa teologia del potere: la comparsa dell'imperatore era quasi una teofania, egli veniva ritratto con grandi occhi rivolti sempre verso l'alto, quasi a carpire una celeste ispirazione e a rifletterla a beneficio dei sudditi. La devozione che gli era dovuta

rientrava pur sempre nelle manifestazioni di lealismo verso Roma e l'impero, ma ora tale atteggiamento aveva un'anima per così dire "mistica", che non poteva non entrare in rotta di collisione con la sensibilità dei cristiani. Spettò poi a Eusebio, dopo la svolta filocristiana del suo Costantino, ereditare questa teologia politica e gestirla secondo i tempi nuovi e i mutamenti, sottraendo l'imperatore che, come andava ripetendo, aveva vinto nel segno della croce, alla "parentela" con gli dèi pagani e inserendolo nel novero degli apostoli.

L'azione di Diocleziano

Per Diocleziano attendere alla difesa dell'impero e riorganizzare la macchina amministrativa significò anche preoccuparsi della *pax religiosa* che, tra l'altro, aveva come sempre il compito di far da collante tra i popoli e alimentare il loro lealismo verso i *domini imperatores*.

L'imperatore considerò quella dei giudei una *religio* legittimata da antica tradizione e, pertanto, rispettabile. I giudei ricambiarono conservando di lui un buon ricordo e tramandandolo nei loro scritti[3].

Diverso è il caso dei seguaci di Mani, il riformatore che nel secolo precedente, all'epoca del gran re sasanide Shapur I in Persia, si era proclamato profeta di un insegnamento che, sostanzialmente attingendo dalla tradizione gnostica, prometteva una risposta ai grandi problemi dell'uomo: perché esiste il male? Come ha origine questo mondo, e quale ne sarà il destino ultimo? Quale la via di salvezza per l'uomo? Il manicheismo si presentava come religione universale e, di conseguenza, esercitava un'azione missionaria tenace all'interno delle regioni romane. Questa azione si era fatta sentire anche nei territori dell'Africa romana. Il proconsole Amnio Anicio Giuliano[4] aveva relazionato l'imperatore sul fenomeno facendo balenare, come sembra, estremi di pericolosità sociale che richiedevano un intervento energico e specifico. Pertanto il 31 marzo di un anno che si ritiene possa essere stato il 297 (all'epoca della guerra di Diocleziano contro i persiani ai quali alluderebbe l'espressione *adversaria nobis gens*), oppure il 302[5], Diocleziano con un suo rescritto promulgò un editto contro i manichei nel quale costoro venivano accusati di essere innovatori in materia di religione e, quindi, di opporsi alla tradizione romana. Questi capi d'accusa erano del tutto simili a quelli che sarebbero stati di lì a poco fatti valere contro i cristiani. Il manicheismo per giunta, si faceva rilevare, proveni-

va dalla Persia, tradizionale rivale di Roma. Ecco il provvedimento così com'è pervenuto nella *Collazione delle leggi mosaiche e romane* (15,6,3), un testo di autore anonimo (giudeo o forse pagano) che confrontava le tradizioni giuridiche dei romani con quelle ebraiche:

> Gli dèi immortali nella loro provvidenza si sono degnati di ordinare e di disporre che quanto è buono e vero fosse considerato e riconosciuto come tale nel pensiero e nell'azione di molti retti ed egregi uomini contro i quali non è lecito, né opporsi né fare resistenza, e che una antica religione non dovesse venir corretta da una nuova. È infatti il più grave dei delitti ripudiare quanto è stato stabilito e sancito dagli antichi e ha un suo corso ben definito. Perciò noi ci diamo la massima cura di punire la scellerata ostinazione di uomini malvagi che contrappongono nuove e sconosciute sette alle antiche pratiche religiose così da far venir meno, sulla base del loro pravo arbitrio, quanto un tempo ci è stato concesso dagli dèi [...]. Noi abbiamo udito che i manichei [...] di cui nella tua solerzia hai riferito alla nostra serenità, sono or ora sorti e si sono diffusi in questo mondo come nuovi e inopinati prodigi prodotti dalla gente persiana a noi nemica e che commettono molti delitti, agitano popoli tranquilli e causano gravissimi danni agli Stati. Si deve temere che nel corso del tempo essi, tramite empi costumi e le perverse leggi dei persiani, contaminino allo stesso modo con i loro veleni uomini di natura innocente, il modesto e tranquillo popolo romano e tutto il mondo [...]. Noi ordiniamo pertanto che i fondatori e i capi siano sottoposti alla più severa delle punizioni, e cioè di essere bruciati vivi; i loro partigiani, soprattutto i fanatici, devono essere puniti con la morte e le loro proprietà venir confiscate a favore del fisco [...]. La peste di questa scelleratezza deve essere estirpata dalle radici della nostra età felice.

Nel documento l'enfasi posta sul manicheismo in quanto religione di un popolo nemico sembra speculare alla ricorrente politica dei Sasanidi di Persia, i quali si diedero a perseguitare i cristiani che vivevano nei loro territori nella misura in cui la loro religione sembrava favorita dagli imperatori romani e, pertanto, apparivano "collaborazionisti" nei riguardi dell'antico avversario.

Grosso modo nello stesso torno di tempo a Licopoli, in Egitto, Alessandro[6], un filosofo pagano di ispirazione platonica, confutò la religione di Mani. Probabilmente, la sua città era una sede missionaria di quel movimento i cui assunti dottrinali si palesavano incompatibili con i cardini della paideia classica, un po' come era avvenuto a Roma con un altro grande licopolitano attivo nell'età di Gallieno: Plotino [121], che pur si era dato a confutare, e con accanimento, testi e dottrine di gnostici. Mi sembra significativo che nel suo *Contro i manichei* il pagano, che si dimostra

familiare con i contenuti e i presupposti filosofici dei suoi avversari, consideri il movimento manicheo come una delle tante "sette" che derivano dal tronco del cristianesimo. Nel suo giudizio quest'ultimo avrebbe avuto un carattere (magari accettabile) di semplice insegnamento morale, mentre le visioni manichee apparivano tortuose e sembravano attestare una bramosia di dominio da parte dei maggiorenti della setta.

Veniamo ora alla politica di Diocleziano nei riguardi dei cristiani. Sembra che per i primi diciannove anni del suo regno costoro abbiano goduto di un'effettiva pace; almeno così attesta Lattanzio (*mort. pers.* 15,1), accennando alle simpatie verso il cristianesimo di Prisca e Valeria, rispettivamente moglie e figlia di Diocleziano, e così anche fa credere Eusebio (*h.e.* 8,2; 7,22,3; Lact., *mort. pers.* 10,4), quando menziona cristiani attivi alla sua corte, come gli amministratori Adaucto (alle finanze) e Doroteo (al demanio). Per tali motivi Lattanzio trasmette un ritratto di Diocleziano come persona incerta sull'atteggiamento da assumere nei riguardi dei cristiani e riversa su Galerio la responsabilità di una politica persecutoria.

L'azione contro i cristiani fu preceduta da epurazioni di alcuni di costoro dai ranghi dell'esercito. Il fenomeno è attestato prevalentemente in Africa e non è riconducibile a misure di natura religiosa quanto a quelli che apparivano alle autorità militari come atti di insubordinazione, tanto più dannosi quanto più difficile appariva il momento e, quindi, più necessario sembrava ribadire la disciplina. Negli anni Trenta del secolo scorso, tra le rovine di Dura Europos, tra la Siria romana e il regno persiano, è venuto alla luce un testo papiraceo noto come il *Feriale Duranum*, che risale all'età dei Severi e ci trasmette il calendario religioso delle truppe romane stanziate nell'accampamento di quella città carovaniera. Il documento attesta l'importanza che nella vita militare aveva il culto delle insegne militari e della memoria degli imperatori divinizzati. I conseguenti atti d'ossequio, che rientravano nei doveri della disciplina militare, sembravano non praticabili ai cristiani più zelanti i quali, pertanto, si attiravano una fama di scarsa lealtà politica.

Siamo informati su quanto avvenne grazie ai cosiddetti atti dei martiri militari che sono tra i più interessanti testi della ricca letteratura martirologica del cristianesimo africano in età tetrarchica[7]. Gli episodi sono anteriori all'editto anticristiano del 303 e lo preparano. Il clima è quello degli accampamenti e della restaurazione religiosa dioclezianea. Nel 295 a Theveste, in Numidia, Massimiliano trovò incompatibili la fedeltà a Cristo e gli obblighi connessi alla *religio castrensis*[8]. Nel 298 a Tingis, nella

Mauretania, fu il centurione Marcello che non riuscì a conciliare il giuramento di fedeltà a Cristo con quello agli imperatori, Iovius ed Herculius[9]. Nella stessa regione, a Cesarea, il vessillifero Fabio si rifiutò di portare le insegne con le immagini dei "morti", cioè degli imperatori divinizzati, mentre i veterani Tipasio e Giulio, richiamati alle armi, rinunciarono alle medaglie sulle quali gli imperatori erano rappresentati quali figli degli dèi. L'accusa di prestar culto a "morti", paradossalmente, ricorrerà di lì a poco tra i pagani a carico dei cristiani, con riferimento ai martiri o allo stesso Gesù.

Nel 302, durante il soggiorno di Diocleziano ad Antiochia, una consultazione delle viscere di animali sacrificati fallì a causa di alcuni cristiani presenti i quali turbarono la cerimonia marcandosi con il segno della croce. L'anno successivo un oracolo di Apollo, pronunciato nell'importantissimo santuario di Didima, presso Mileto, raccomandò di procedere contro i cristiani. In questo stesso 303 Diocleziano risiedeva nella capitale della provincia di Bitinia e dell'intera diocesi pontica, a Nicomedia. Qui v'era anche il suo cesare Galerio e Hierocle Sossiano, governatore di quella provincia e intellettuale anticristiano, del quale diremo più avanti. Il retore cristiano Lattanzio, che pure visse quei tragici anni a Nicomedia, attribuisce la responsabilità della persecuzione a Galerio, piuttosto che a Diocleziano, che invece ci descrive come anziano e malfermo in salute. Sta di fatto che la pressione di intellettuali, di sacerdoti addetti all'aruspicina e alla mantica oracolare, il parere di consiglieri e colleghi, probabilmente anche le pressioni di larghi strati dell'opinione pubblica, spinsero Diocleziano a inaugurare la sanguinosa era dei martiri[10].

Giungiamo così all'inizio della vera e propria persecuzione anticristiana, decretata con misure legislative specifiche di crescente gravità. Sembra strano che di questa importante pagina della storia siano soltanto le fonti cristiane a parlarcene, se si fa eccezione per qualche papiro egiziano: *POxy* 2601[11]; *POxy* 2665[12]; *POxy* 2673[13]; *PGot* 11[14]; *PGrenf* II 73[15].

In buona sostanza, siamo nella necessità di utilizzare quanto ci hanno tramandato Eusebio e Lattanzio. Il primo in due sue opere: la *Storia ecclesiastica*, della quale dedica a questi eventi i libri ottavo e nono, e *I martiri della Palestina*, dove il discorso si fa più analitico proprio per questa regione. V'è poi il trattato *Sulla morte dei persecutori*, scritto negli anni in cui Costantino viveva la sua vigilia di lotta contro Licinio; qui il pensiero di Lattanzio si basava sulla convinzione che Dio si adirasse contro chi trasgrediva la sua volontà, tesi sviluppata nella sua opera dal titolo *L'ira*

di Dio, composta nel 313-314. Pertanto l'autore, rievocando le persecuzioni delle quali i cristiani furono fatti oggetto, affermava che soltanto i più malvagi tra gli imperatori romani si erano macchiati le mani di quel sangue, e descriveva la triste fine di costoro presentandola quale castigo di Dio che raggiunge gli empi. Il suo racconto si fa più prezioso per l'epoca di cui egli fu anche testimone. L'assunto fatto proprio da Lattanzio, cioè l'azione nella storia di un Dio che applica la sua giustizia castigatrice, è molto antico, si pensi al *De sera numinis vindicta* di Plutarco di Cheronea. Nel retore cristiano, in particolare, si agita il motivo del re avversario di Dio che viene poi in modo esemplare castigato. Ma nelle sue pagine la pacatezza filosofica di un Plutarco è lontana e lascia il posto a eredità diverse, e cioè alle agitazioni della letteratura d'ispirazione apocalittica (si pensi all'Antioco IV che fa da filigrana alle visioni danieliche), e alla sacra partigianeria dell'epopea dei Maccabei. Noi possiamo ravvisare un'anticipazione del giudizio lattanziano in At 12,20-23 che racconta la morte di Erode Agrippa I avvenuta improvvisamente nel teatro di Cesarea; qui la rievocazione mette in primo piano la sua volontà di esigere onori divini, proprio nello stile dei re ellenistici. Lo stesso episodio era stato narrato da Flavio Giuseppe (*ant.* 19,343-352) con qualche variante, ma anche con interessanti coincidenze[16].

Il primo editto fu promulgato il 23 febbraio 303, giorno dei *Terminalia*, una festa pagana connessa al concetto di fine, di cessazione. Anche per questa voluta coincidenza il provvedimento sembrò mirato a decretare la fine della religione cristiana[17]. Non si comminava la pena di morte per i cristiani, ma si imponeva, tra l'altro, la chiusura degli edifici di culto e la consegna dei libri sacri. Questo particolare ci fa capire come agli occhi dell'imperatore o, più probabilmente, della sua cancelleria l'utilizzazione delle Scritture apparisse un tratto distintivo e irrinunciabile della professione di fede cristiana. Coloro che effettuarono questa consegna agli incaricati furono poi chiamati *traditores* (dal latino *tradere*, "consegnare"). Ai cristiani furono inoltre vietate le facoltà di riunirsi per il culto e di intraprendere azioni giudiziarie. A Nicomedia, dove un incendio scoppiato nel palazzo imperiale fu attribuito ai cristiani, la persecuzione avvenne in modo particolarmente feroce. L'editto fu recapitato anche agli altri tre imperatori, colleghi di Diocleziano, affinché ne avessero curato l'attuazione, il che avvenne in modo diversificato anche a motivo dell'ampio potere discrezionale di cui si avvalevano le autorità periferiche. Ecco le testimonianze di Lattanzio e di Eusebio:

> Il giorno seguente fu reso pubblico un editto con il quale si stabiliva che gli uomini di quella religione fossero spogliati di ogni carica e dignità, che fossero assoggettati alla tortura, da qualsiasi classe sociale o grado venissero, che ogni azione [legale] contro di loro avesse valore, che non potessero intentare azioni giudiziarie né per ingiuria, né per adulterio, né per furto; che, insomma, non avessero né libertà, né voce (Lact., *mort. pers.* 13,1).

> Era l'anno diciannovesimo del regno di Diocleziano, il mese di Distro, che i romani chiamano marzo, allorché, mentre si avvicinava la festa della passione del Salvatore, fu emanato per tutto l'impero un editto imperiale, che ordinava di radere al suolo le chiese e di fare sparire col fuoco le Scritture. Disponeva inoltre di destituire quanti occupavano cariche pubbliche e che fossero privati della libertà i membri dei palazzi imperiali, se avessero persistito nella professione del cristianesimo. Questo fu il primo editto contro di noi. Non molto tempo dopo apparvero altri editti, che ordinavano di mettere in catene tutti i capi delle chiese, in ogni luogo; e poi di costringerli con tutti i mezzi a sacrificare (Eus., *h.e.* 8,2,4-5).

Poi, rispettivamente nella primavera e nell'autunno dello stesso anno, furono promulgati altri due provvedimenti, li si intenda come nuovi editti o anche solo come direttive attuative dell'unico precedente, come vuole Kolb[18]. Essi suonavano ancora più severi e comminavano il carcere ai ministri di culto cristiano. Si decretò poi la liberazione a beneficio di coloro che avessero apostatato effettuando sacrifici in occasione dei vent'anni di regno (*vicennalia*) di Diocleziano. La misura fu probabilmente causata da un sovraffollamento delle carceri. L'editto più severo e, pertanto, più foriero di sanguinose conseguenze, fu il quarto. Con questo l'obbligo del sacrificio pagano era esteso a tutti e la pena di morte veniva prevista in caso di inadempienza[19].

Diocleziano si ritirò dal potere nel 305, ma i suoi decreti anticristiani continuarono a esser fatti valere laddove v'era una determinazione a perseguire tale politica da parte dei suoi colleghi che, rispettivamente nelle regioni di loro competenza, credevano di provvedere così alla "soluzione finale" del problema cristiano o, magari, cercavano un capro espiatorio per i disagi dell'epoca. Così si ebbero persecuzioni particolarmente forti nelle province soggette a Galerio (che governava Illirico e Asia Minore) e a Massimino Daia (che governava Siria ed Egitto). Tuttavia, anche in questa occasione, la persecuzione infierì con intensità varia in conformità degli orientamenti dei singoli magistrati per le regioni di loro competenza.

La palinodia di Galerio

Galerio fu personaggio di gran rilievo al seguito di Diocleziano e anche dopo per tutta l'età tetrarchica, fino alla sua morte nel 311. Dapprima, dal 293 al 305, "cesare" dell'imperatore dalmata; poi, dal 305 al 311, "augusto" in Oriente, con comando nelle regioni della Mesia, della Tracia e dell'Asia Minore. Fu in questi territori che egli volle essere attento a far rispettare l'obbligo generale di sacrificare agli dèi e a comminare morte o deportazione nelle miniere per gli inadempienti. Al termine dei suoi giorni fu colpito da una lunga e straziante malattia che Lattanzio (*mort. pers.* 33) descrisse fin nei particolari per realizzare il suo affresco di un persecutore castigato. È sempre Lattanzio a dirci che l'imperatore, prima di chiudere definitivamente gli occhi, tentò di procacciarsi l'aiuto del Dio dei cristiani traendone un qualche vantaggio in vista della sua guarigione. Fu in questa circostanza che egli promulgò quello che è passato alla storia come l'editto di Serdica, così chiamato dalla città (l'odierna Sofia), in cui egli allora trascorreva quei tragici suoi ultimi giorni. Il provvedimento è noto anche come la "palinodia (ritrattazione) di Galerio".

Nel testo l'imperatore si presentava come colui che aveva senza successo tentato di far ravvedere i cristiani, considerati vittime di ostinazione e follia, al fine di riportarli alla retta pratica del culto divino, nel solco della tradizione. Quanto alle persecuzioni e alle copiose morti che queste avevano determinato l'imperatore, quasi imbastendo un'autodifesa, ne attribuiva la causa ai cristiani stessi e alla loro ostinazione che li avrebbe spinti, in così gran numero, ad andare incontro alla morte. Galerio, quindi, considerando inutile tanto spargimento di sangue, proclamava la sua bontà nel revocare le misure punitive e ingiungeva ai cristiani di pregare il loro Dio per l'agognata sua guarigione. In effetti, veniva concesso ai cristiani il diritto di possedere proprietà e di celebrare liberamente il culto. Ecco il testo:

> Fra gli altri provvedimenti che noi non abbiamo cessato di prendere nell'interesse e a vantaggio dello Stato, avevamo cercato prima d'ora di riformare ogni cosa secondo le antiche leggi e le pubbliche usanze dei romani e far sì che anche i cristiani, che avevano abbandonato la religione dei loro avi, ritornassero a migliori consigli, giacché per speciali ragioni, tali cristiani erano stati presi da un'ostinazione e da una follia tale, da non rispettare quelle istituzioni degli antichi che forse erano state stabilite proprio dai loro progenitori, ma di loro arbitrio e come a loro piaceva si erano create da sé le leggi che osservavano, e riunivano per ogni dove folle di ogni specie. In breve quando fu promulgato il nostro editto che li invitava a

> conformarsi alle istituzioni degli antichi, molti furono sottoposti a giudizio, molti anche colpiti. Ma poiché moltissimi persistevano nel loro proposito e ci accorgevamo che essi, pur non tributando agli dèi il culto e la venerazione dovuta, non onoravano il dio dei cristiani, considerando la nostra infinita clemenza e la nostra costante consuetudine in virtù della quale siamo soliti largheggiare nel perdono a tutti i sudditi, ritenemmo senz'altro di estendere anche a costoro la nostra indulgenza, in modo che potessero di nuovo professarsi cristiani e ricostruire i propri luoghi di riunione, purché nulla commettano contro l'ordine pubblico (*ne quid contra disciplinam agant*). Con altro messaggio indicheremo ai governatori le norme che essi dovranno osservare. Perciò come compenso della nostra indulgenza, i cristiani dovranno pregare il loro dio per la salute nostra, dell'impero e propria, affinché in ogni parte lo Stato conservi la propria integrità ed essi possano vivere tranquilli nelle proprie dimore (Lact., *mort. pers.* 34; trad. gr. in Eus., *h.e.* 8,17,3-11).

Ravvisiamo nell'editto un ordito di alcune accuse che tradizionalmente venivano rivolte ai cristiani, alle loro credenze e al loro costituire una società. *In primis* la dicotomia tra la loro *superstitio* e i culti tradizionali e la conseguente accusa di abbandono di questi da loro perpetrato. Si trattava di un abbandono significativo: era stato determinato da ostinazione e follia e li aveva indotti, come era già tradizionalmente imputato ai giudei, a darsi leggi e costumi tutti loro propri, creando una società "trasversale"; tutto ciò faceva della Chiesa un gigantesco corpo sociale estraneo allo Stato e a questo pernicioso. In effetti, così argomentava il legislatore, la deviazione dei cristiani, in un contesto repressivo a loro carico, li aveva portati a rinunciare a qualsiasi culto; pertanto, meglio sarebbe stato concedere loro la libertà di ricomporre i propri luoghi di culto e a questo dedicarsi, purché il tutto avvenisse senza nocumento per l'ordine pubblico e al fine di invocare la salute per l'imperatore e l'impero, oltre che di loro stessi[20]. Importante la clausola che subordinava la pace per le chiese al loro non recar danno alla società; forse fu proprio facendo leva su questa che successivamente Massimino Daia si ritenne in diritto di ritornare alla pratica delle persecuzioni.

Massimino Daia

Dopo essersi dapprima attenuto alle disposizioni di Galerio, Massimino Daia deliberò il ritorno alle persecuzioni nei territori a lui sottoposti, cioè il Ponto, la diocesi d'Oriente (con capitale Antiochia) e l'Egitto[21]. Le

principali ondate persecutorie si ebbero nel 306 e nel 308-309: la prima si riferiva al precedente editto dioclezianeo e lo corredava con disposizioni attuative accurate e minute, che furono inviate alle autorità municipali alle quali si conferiva l'incarico di verificare l'effettiva celebrazione dei sacrifici prescritti; la seconda era mirata a rinforzare il precedente provvedimento e moltiplicava le condanne *ad metalla*. Eusebio ha lasciato il ricordo di quei tristi giorni di persecuzione:

> Immediatamente, dunque, di nuovo arrivò ovunque un editto di Massimino contro di noi [cristiani] e i governatori di provincia e colui che era incaricato del comando delle truppe con proclami e lettere e disposizioni pubbliche sollecitavano i curatori di tutte le città, insieme agli strateghi e agli archivisti, a tradurre in atto l'editto imperiale e comandavano che con ogni zelo ricostruissero quei templi degli dèi che erano crollati, e che curassero attentamente che tutti in massa, uomini e insieme donne e servitori e gli stessi lattanti, sacrificassero e facessero libagioni e che gustassero diligentemente le sacrileghe vivande sacrificali, e che i generi alimentari in vendita al mercato venissero contaminati con libagioni sacrificali, e che inoltre ai gestori dei bagni pubblici venisse data disposizione di contaminare con sacrifici immondi coloro che fossero andati a purificarsi in quelli (*mart. Pal.* 9,2).

> Vanno dicendo infatti che non è opportuno contaminare le città con il sangue degli abitanti, né esporre all'accusa di crudeltà la suprema autorità degli imperatori, che si mostra benevola e mite con tutti, e che bisogna piuttosto estendere a tutti gli effetti della benevolenza della filantropica autorità imperiale, non ricorrendo più alla condanna a morte: infatti, a motivo della benevolenza degli imperatori, questa pena [di morte] da loro inflitta a noi [cristiani] doveva essere abrogata. In quella circostanza fu dato ordine che fossero cavati gli occhi e che fosse storpiata una delle due gambe. Infatti, queste erano per loro le opere della filantropia e le più miti delle pene contro di noi, cosicché non è più possibile determinare la quantità di coloro che sopra ogni possibilità di conteggio, per questa benevolenza degli empi, subirono l'estirpazione con la spada e la successiva cauterizzazione dell'occhio destro, e furono quindi privati dell'uso del piede sinistro di nuovo tramite una cauterizzazione delle articolazioni e dopo ciò furono condannati alle miniere di rame in provincia non tanto perché vi prestassero opera utilmente, quanto a scopo di maltrattamento e di punizione (*h.e.* 12,9-10).

Le *constitutiones* di Massimino Daia misero in atto una macchina burocratica capillare, mirata a spingere i cristiani all'apostasia o, in caso di loro ostinazione, ad avviarli ai micidiali lavori *ad metalla*, il che di fatto significava condannarli a sicura morte. Quella di Massimino Daia fu una grande manovra "a tenaglia": oltre alla sua autorità di Augustus, dall'alto, andava

sollecitato e utilizzato, dal basso, quel che si direbbe un consenso popolare. Questa politica prese corpo in un tentativo di dar vita a una "Chiesa pagana"[22] che ha ricordato agli storici, per alcuni aspetti, quella che sarebbe stata la strategia esperita circa un cinquantennio dopo dall'imperatore Giuliano [221]. È il caso, ad esempio, del sommo sacerdote e "profeta" Epitynchanos che militò nei ranghi dell'imperatore persecutore, come attesta una iscrizione proveniente dalla Frigia, segnata poi con l'apotropaico segno della croce dai cristiani all'indomani della loro prevalenza[23].

Per sferrare quello che avrebbe dovuto essere l'ultimo assalto alla religione cristiana furono usate armi "ideologiche", oltre che vessazioni in tribunale. Ai personaggi in vista dell'amministrazione civile fu richiesto con enfasi l'adempimento dei loro doveri di natura religiosa. Si trattava di formalità tradizionali sovente prive di anima e significato che però, in questo clima di scontro frontale, acquisivano i connotati di tratti distintivi atti a marcare la fedeltà all'impero o meno. Si giunse persino a redigere testi che, fatti modulare secondo i generi letterari propri della letteratura cara ai cristiani, furono nominati *Atti di Pilato*[24]. La lettura e lo studio di questi *Atti* furono addirittura imposti nelle scuole, come attesta Eusebio:

> Si composero gli *Atti di Pilato* relativi a Cristo salvator nostro, pieni di bestemmie contro la sua persona e per volontà del sovrano furono sparsi in tutto il territorio della sua giurisdizione. Fu dato ordine per iscritto che dappertutto, sia nelle campagne sia nelle città, questi fossero ben diffusi. I maestri di scuola avrebbero dovuto utilizzarli come testo da raccomandare alla memoria degli allievi (*h.e.* 9,5,1).

> I fanciulli nelle scuole non avevano in bocca tutto il giorno che Gesù, Pilato e i famigerati *Atti* composti con intento oltraggioso (9,7,1).

Che cosa narravano questi *Atti*? Non c'è dato di saperlo e dobbiamo accontentarci di apprendere da Rufino (*h.e.* 9,6,3) che essi insistevano sulla morte ignominiosa di Gesù e sul fatto che egli non fosse effettivamente risorto. Questi due temi costituivano noti cavalli di battaglia della controversia anticristiana: sulla morte ignobile di Gesù aveva insistito Celso; inoltre, la critica alla risurrezione era un indotto della convinzione propria degli intellettuali pagani dell'impossibilità del miracolo o, per meglio dire, di considerare l'azione divina prevalente su quelle che sono le ferree eterne leggi che governano il cosmo (Mac. Magn. 4,24). In particolare, sembrava inaccettabile il ritorno di un'anima nel suo cadavere e quindi, a proposito di Gesù, si poteva probabilmente parlare di trafugamento della sua salma.

Ma v'è di più: la notizia relativa a questi *Atti di Pilato* ci fa comprendere come Massimino Daia, o gli intellettuali al suo seguito, fossero stati consapevoli dell'importanza che i testi scritturistici avessero nella propaganda cristiana o nell'economia della loro vita religiosa. Da qui l'opportunità e l'urgenza di mettere in circolazione non un trattato di indole filosofica, bensì una scorrevole narrazione appartenente a quello stesso genere letterario degli *Atti* che i cristiani avevano caro, e che figurava nei loro testi biblici o nella loro letteratura agiografica. Si trattava di combattere l'avversario con le sue stesse armi. Ipotizziamo che la diffusione di questi *Atti* pagani abbia stimolato la fioritura dei molteplici *Atti* (apocrifi) cristiani che mettevano il dramma interiore di Pilato in buona evidenza, da un lato attestando l'innocenza del Figlio di Dio condannato, dall'altro giungendo a presentare il prefetto romano come un convertito o, addirittura, un santo. Com'è noto, quest'ultimo è un tema così sviluppato nelle letterature dell'Oriente cristiano che Cerulli[25] lo identificava come contenuto unitario delle sue tradizioni: la leggenda di un Pilato innocente del sangue di Gesù è attestata in apocrifi bizantini, slavi e rumeni quali la *Lettera per il Cesare di Roma*, la *Sentenza di Pilato* e la *Condanna di Pilato*. Così la leggenda di Procla, moglie di Pilato, che è sotto la croce di Gesù e macchia con il suo sangue le sue vesti che divengono miracolose. Si tratta di un particolare sul quale dobbiamo ritornare a riflettere, considerando che le regioni sulle quali Massimino Daia esercitò il suo potere furono *in primis* quelle orientali della Siria e dell'Egitto, e poi anche i territori del defunto Galerio: riva asiatica del Bosforo, Bitinia, province d'Asia. In realtà, la fortuna di Pilato nel mondo cristiano antico vede questa figura sempre più arricchirsi di particolari leggendari, i quali sono negativi nella tradizione occidentale (Pilato dannato e poi suicida nell'età di Caligola in Eus., *h.e.* 2,7), ma in quella orientale positivi fino a farne un santo che la Chiesa copta ed etiopica venera, consacrandogli un giorno nel proprio sinassario.

Per comprendere il ruolo di catalizzatore positivo svolto dall'iniziativa di Massimino Daia in questo processo che riguarda l'Oriente cristiano dobbiamo ricordare che, al di fuori dei vangeli canonici, a proposito di Pilato abbiamo soltanto due stringate notizie in Giustino (*1 apol.* 35; 48) apologeta che sembrano costituire un rimando generico piuttosto che il riferimento a un apocrifo cristiano o a una documentazione che sarebbe stata fruibile da parte dei lettori. Quanto poi ai discussi due brani di Tertulliano va rilevato che il primo (*apol.* 5,2) riguarda soltanto la notizia del mancato senatoconsulto sulla liceità del culto cristiano che Tiberio

avrebbe sollecitato al Senato [31], mentre il secondo (21,24) afferma molto stringatamente che Pilato avrebbe relazionato sui fatti relativi a Gesù essendo "già cristiano nel suo intimo". Eusebio non ricorda alcun documento appartenente a quello che sarà il vasto *Ciclo di Pilato*, ma conosce solo gli *Atti* pagani. Degli *Atti di Pilato* parlano invece due documenti interessati alla definizione del calendario pasquale. Si tratta di una notizia del *Panarion* di Epifanio di Salamina e di un'omelia sulla data della Pasqua del 387. Sono documenti che attestano la circolazione di *Atti di Pilato*, composti da mano cristiana, nei quali ci si preoccupava di fissare la data della celebrazione della festa[26]. Non possiamo leggere questi *Atti* cristiani poiché sono smarriti. Leggiamo, invece, due manoscritti greci contenenti *Atti di Pilato* collocati a suo tempo in sinossi da Primo Vannutelli[27]. La recensione più antica si presenta come la traduzione greca di un resoconto realizzato da giudei nella loro lingua ai tempi di Gesù e che riguarda gli avvenimenti relativi al processo, alla passione, alla morte e alla risurrezione. Il testo presenta per la sua redazione greca la data del 440-441. Questo testo ebbe grande fortuna nelle lingue dell'Oriente cristiano e, pertanto, se ne conservano traduzioni, oltre che in latino, in copto, siriaco, armeno, georgiano, slavo.

È il momento di trarre alcune ipotesi di lavoro. Quanto agli *Atti di Pilato* possiamo individuare tre distinte testimonianze:

1. gli *Atti* pagani redatti all'epoca di Massimino Daia;
2. gli *Atti* di cui fanno menzione Epifanio e l'omelista del 387;
3. gli *Atti* greci del v secolo.

Sembra legittimo ipotizzare che la diffusione degli *Atti* pagani, dopo la bufera della persecuzione di Massimino Daia, abbia sollecitato un'energica reazione, cioè la composizione di *Atti* cristiani. Successivamente la pietà cristiana (ma anche l'intenzione di proiettare ombre oscure sui sempre più detestati giudei) prese corpo in un'agiografia di Pilato attestata nel testo greco del 440-441 e da numerosi altri testi (apocrifi) successivi, che racchiudiamo nella generica definizione di *Ciclo di Pilato*[28]. In conclusione, la diffusa tradizione di un Pilato santo, ben presente nei testi dell'Oriente cristiano, poté nella sua origine prima essere determinata, per via di contrapposizione, dall'iniziativa di un pagano quale Massimino Daia.

Altro tratto distintivo di queste persecuzioni fu la sollecitazione, presso le assemblee di numerose città, di petizioni scritte rivolte all'imperatore con le quali si chiedeva l'espulsione dei cristiani. Il testo della petizione veniva poi corredato dalla risposta dell'imperatore, sempre positiva e gra-

ta, e una volta inciso su pietra veniva esposto in bella vista. Per le autorità civiche si trattava di un'iniziativa posta in essere a buon mercato con il malcelato fine di acquisire la benevolenza dell'imperatore e delle autorità che con lui collaboravano, oltre che un inaspettato sostegno economico. Grazie a Eusebio (*h.e.* 9,2; 9,9,4), ci è pervenuta notizia di petizioni anticristiane avanzate dai pagani di Antiochia e di Nicomedia. Lo stesso autore riporta il testo della risposta che l'imperatore diede alla petizione dei cittadini di Tiro, in cui figurano le consuete accuse rivolte al cristianesimo di essere una fede irrazionale e recente (9,7,3-4):

> Finalmente si è rinsaldata la mente umana inferma insieme e audace, e scossa e dispersa ogni oscurità e caligine di errore, che prima accerchiava di un mortifero tenebrore di ignoranza i sensi degli uomini meno empi che miseri, si poté riconoscere che è la benefica provvidenza degli dèi immortali, che regge e comunica la stabilità. È incredibile a dirsi quanto ci sia riuscita grata, piacevole e accetta una tal cosa: infatti voi avete dato una magnifica testimonianza del vostro fervore religioso. Anche prima nessuno ignorava di quale devozione e pietà foste animati verso gli dèi immortali, ai quali rende testimonianza non una fede di nude e vane parole, ma una meravigliosa sequela di splendide opere. Perciò ben a ragione la vostra città ha potuto essere chiamata la dimora e il domicilio degli dèi immortali. Numerosi indizi dimostrano che essa deve la sua floridezza alla presenza dei numi del cielo. Ed ecco che la vostra città [...] quando si accorse che di nuovo cominciavano a serpeggiare i seguaci di una detestabile vanità, a guisa di un rogo abbandonato e sopito che si riaccenda e lanci voluminosi globi di fuoco, subito è ricorsa alla nostra pietà, come alla metropoli di tutta la religione, chiedendo rimedio e soccorso. È indubbio che tale pensiero salutare vi è stato ispirato dagli dèi immortali a motivo della fede nella vostra religione. Certo quell'altissimo e massimo Giove, che vigila sulla vostra illustre città e difende da ogni distruzione mortale i vostri penati, le vostre donne, i vostri figli, i vostri focolari e le vostre case, ha suggerito alle anime vostre un tale salutare volere, dimostrando e manifestando chiaramente, come sia eccellente, splendido e benefico accedere con la doverosa venerazione al culto delle sacre cerimonie degli dèi immortali. Chi si può trovare così demente e insensato il quale non comprende che per la provvida cura degli dèi succede che la terra non respinga le sementi a essa affidate, e non deluda la speranza dei contadini con una vana attesa; che lo spettro di un'empia guerra non metta piede in terra senza trovare ostacoli; che non si corrompa l'atmosfera e che i corpi perciò disseccati dal calore non siano tratti a morte; che il mare non si sollevi agitato dal soffio di venti sfrenati; che uragani non si scatenino improvvisi suscitando funeste tempeste; che la terra nutrice e madre di tutti gli esseri, con terribile tremito non ceda nelle sue profonde basi e che le montagne, che si innalzano sopra di essa, non si rovescino per l'apertura di abissi; nessuno ignora che tali calamità e peggiori an-

cora sono accadute nel tempo anteriore. Tutto ciò accade a causa del pestifero errore e della vanità frivola di quegli uomini senza legge allorché siffatto disordine si moltiplicò nei loro animi e coprì di onte quasi tutte le parti della terra [...]. E tutti quelli, che sono usciti totalmente dal cieco errore e sviamento, e sono ritornati a retto e magnifico pensiero, possono più a ragione rallegrarsi come se, liberati da improvvisa tempesta e penosa malattia, fruissero della gioia di vivere ancora. Ma se persistono tuttavia nella esecrabile vanità siano scacciati e allontanati quanto più è possibile, dalla città e regione, come avete chiesto, affinché la vostra città, in ricambio del vostro lodevole zelo, rimanga preservata da ogni contaminazione ed empietà e, secondo la sua nativa inclinazione, attenda con il dovuto rispetto alle cerimonie degli dèi immortali. Tuttavia, perché voi sappiate quanto grata ci sia riuscita la vostra richiesta e come l'animo nostro, anche senza decreti e istanze, sia spontaneamente disposto a elargire benefici a uomini buoni, concediamo alla vostra devozione di domandarci qual favore volete in ricompensa di tale vostro religioso proposito. E ora compiacetevi di rivolgere la domanda e di accogliere il beneficio. Lo avrete senza indugio. Siffatta concessione sarà una testimonianza perpetua della vostra religiosa pietà verso gli dèi immortali, sarà una prova ai vostri figli e nipoti che voi avete ricevuto dalla nostra benevolenza degni premi per il vostro tenore di vita.

Per via epigrafica ci sono pervenute petizioni formulate da altre città. Tra queste la più nota è quella trasmessaci dall'iscrizione di Aricanda, nella Licia, che fu trovata nel 1892. Ecco il testo:

Ai salvatori di tutto il genere umano, agli Augusti Cesari Galerio Valerio Massimino e [...] e Valerio Liciniano Licinio. Dalla nazione [dei licii] e dei panfili, preghiera e supplica. Poiché gli dèi, che sono della vostra stessa specie, o [divinissimi] imperatori, hanno concesso la propria benevolenza a quanti la religione sta a cuore per la vostra stessa [perpetua] conservazione, invincibili signori, abbiamo creduto bene di rivolgerci alla vostra maestà [immortale] e di domandarle che i cristiani, [folli] ormai da lunga data e ancora [affetti] da questa malattia, siano finalmente repressi e non trasgrediscano più, con la loro [religione], nuova e infausta, il culto che si deve agli dèi. [Questo] risultato sarebbe ottenuto se a mezzo di un vostro divino, eterno [decreto] si interdicessero e si impedissero le pratiche odiose di questi atei e li si costringesse tutti a rendere un culto agli dèi, che sono della vostra stessa specie, per la vostra eterna e incorruttibile maestà, cosa che – è evidente – sarebbe di [grande beneficio] per tutti i vostri sudditi (*CIL* III 12132; "AE", 1988, n. 1047).

Dalla stessa regione proviene l'iscrizione di Colbasa[29], ritrovata più recentemente (nel 1986). Essa ci trasmette il testo latino di un rescritto di

Massimino Daia del 6 aprile 312 e sembra configurare sgravi fiscali a favore di quella municipalità disposta ad agire in linea con le direttive dell'imperatore pagano.

> Si rallegrino per la pace che finalmente è stata loro concessa. Quelli che si sono liberati da [quei] ciechi e vaghi smarrimenti e sono ritornati alla retta e buona disposizione della mente se ne rallegrano moltissimo, e d'ora innanzi avvertono una più piacevole gioia di vivere, come se fossero stati preservati da una repentina tempesta o strappati da una grave malattia. Ma quanti hanno persistito nell'esecranda superstizione siano allontanati e rimossi dalla vostra città e dal vostro territorio, proprio come voi chiedete, perché in base all'encomiabile zelo della vostra petizione la vostra città, separata da ogni macchia di empietà, possa venerare, come è stabilito, gli dèi immortali con il dovuto culto. Comunque, affinché voi sappiate quanto la vostra petizione è stata accettata da noi, ecco, senza alcun decreto e senza alcuna preghiera [da parte vostra] con lo spontaneo favore che si addice al nostro animo giusto e benevolo, permettiamo alla vostra devozione di chiedere, per il vostro proposito di venerare nel giusto modo, qualsiasi [bene] voi vogliate. E potete fare e chiedere ciò già ora, nella certezza che otterrete senza alcun rinvio qualsiasi cosa che, concessa in [ogni tempo] alla vostra città, possa testimoniare presso gli dèi immortali la vostra grande pietà religiosa e possa mostrare ai vostri figli e ai vostri nipoti che voi avete ricevuto dalla nostra clemenza i premi degni del vostro modo di vivere. State bene. Emanato il 6 aprile nel secondo consolato degli imperatori Costantino e Licinio a Sardi al popolo di Colbasa (cfr. "AE", 1988, n. 1046).

Nello studio della persecuzione di Massimino Daia si deve prestare la massima attenzione a quello che fu l'atteggiamento di coloro che sul territorio erano investiti di autorità al fine di attuare senza mezze misure le direttive oppure chiudere un occhio. Si rileva che, in generale, la volontà di questi amministratori non era tanto quella di far scorrere sangue quanto quella di indurre apostasie, mandar assolti i processati e riprendere l'ordinaria gestione del potere, stanchi di queste continue pressioni e inferenze della sfera religiosa nei loro consueti uffici. Notevoli furono alcune figure di governatori dell'età di Massimino Daia, i quali si interrogarono con diverso grado d'approfondimento sui contenuti e il significato della religione perseguitata. L'imperatore si avvaleva del suo prefetto del pretorio d'Oriente Sabinus[30] per rendere noto ciò che aveva deciso in merito ai cristiani: a lui, infatti, indirizzò l'editto anticristiano (Eus., *h.e.* 9,1,2 ss.), a lui successivamente, nel dicembre 312, scrisse affinché rendesse nota la concessione della libertà di culto (9,9a). Un'iscrizione di Laodicea (*MAMA* I, n. 170)

ci trasmette il ricordo del *praeses Pisidiae* (311-312) Valerius Diogenes[31], il quale vessò a causa della sua fede cristiana il *miles* Eugenio, che abbandonò le armi per non sacrificare agli dèi e che ritroveremo successivamente quale autorevole vescovo di Laodicea memorabile per le sue realizzazioni edilizie[32]. Tra i funzionari di Massimino Daia i più significativi furono i prefetti d'Egitto Culciano e Sossiano; Epifanio di Salamina (*panar.* 68,1,4), sbagliando, istituisce tra loro un sincronismo e li ritiene attivi nello stesso tempo, il primo nella Tebaide, l'altro ad Alessandria. Ma il suo è un errore non privo di pregio: costoro presentano tratti di affinità e meritano una considerazione adeguata e specifica.

Clodio Culciano

Clodio Culciano[33] era in carica ad Alessandria come prefetto d'Egitto (6 giugno 301-29 maggio 306), quando qui scoppiò la controversia tra Melezio e Pietro (Epiph., *panar.* 68,1,4-5). Fu un convinto e dichiarato sostenitore di Massimino, di cui applicò le direttive anticristiane. Il coinvolgimento di Culciano nella politica del suo imperatore gli procurò, intorno al 313, all'indomani della morte di quest'ultimo, insieme ad altri stretti collaboratori di corte, epurazione e condanna a morte da parte di Licinio, come ricorda Eusebio (*h.e.* 9,11,3):

> Sono mandati a morte tutti i partigiani di Massimino [...] del loro numero fu Peucezio[34], fra tutti il più onorato e venerato [...]. Culciano, che aveva percorso tutta la carriera della magistratura e si vantava di aver sparso in Egitto il sangue di innumerevoli cristiani, e non pochi altri ancora, che avevano molto contribuito a rinvigorire e ad accrescere il potere tirannico di Massimino.

Qui v'è un accenno a Peucetius[35], che era stato governatore come Culciano ma nella qualità di proconsole d'Asia, di nomina imperiale, dal 311 al 314. Il nome di Culciano ricorre abbondantemente in quella letteratura agiografica egiziana guardando alla quale la Chiesa copta ha stabilito il computo della sua era proprio in concomitanza con queste persecuzioni. Il suo profilo emerge in particolare dagli atti relativi al processo di Filea, vescovo di Thmuis, che avvenne nel 306 e del quale hanno tramandato memoria sia una breve notizia di Eusebio (*h.e.* 8,9.6-8)[36] sia, principalmente, un ricco dossier agiografico nel quale spiccano per la loro preziosa anti-

chità i papiri Bodmer XX[37] e Chester Beatty XV[38]. È proprio dalla lettura di questi documenti che emerge l'atteggiamento del prefetto nei riguardi della fede cristiana. Egli, per come gestisce l'interrogatorio, sembra più interessato a indurre in apostasia che ad affrettare la condanna di Filea. Non ci meravigliamo: come abbiamo già rilevato [323] questo era da tempo lo stile di numerosi governatori romani. Ma qui sembrano scendere in campo alcune ulteriori motivazioni: Culciano potrebbe essere stato motivato da una qualche curiosità di tipo "intellettuale" alla questione cristiana, come dimostrano le sue incalzanti domande. Va tenuto conto del fatto che, in considerazione della condizione dell'imputato, alta e autorevole in ambito sia sociale che ecclesiastico, un'apostasia avrebbe potuto avere un valore esemplare. Il prefetto rileva che Filea con le sue ricchezze avrebbe potuto nutrire l'intero suo distretto e, contestualmente, si meraviglia che un personaggio di così alto rango abbia aderito alla fede dei cristiani. Con questa osservazione Culciano, ancora agli inizi del IV secolo, dimostra di far propria quella convinzione così diffusa precedentemente secondo la quale il cristianesimo sarebbe una religione da miserabili.

Le domande formulate dal prefetto sono molto stringate, in conformità al genere letterario del testo che ce le trasmette. Esse acquisiscono un più preciso significato se le inseriamo nel contesto dello scontro intellettuale tra paganesimo e cristianesimo. Ecco i punti di vista del prefetto pagano:

1. Il cristianesimo è irragionevole; il cristiano è incalzato: «Puoi insomma diventare ragionevole?».
2. È cosa buona celebrare sacrifici e i cristiani hanno sbagliato a non praticarli più; in ciò il prefetto riecheggiava Porfirio (*c. Christ.* fr. 79) e anticipava Giuliano (*Galil.* fr. 71).
3. La carne può risorgere?[39]
4. Gesù era forse Dio?
5. E, in tal caso, come si spiega che un dio fu crocifisso?
6. È irrazionale morire per la testimonianza cristiana.

Il prefetto sembra colpito dalla figura di Paolo [319], alla quale fa riferimento più volte. Le sue idee sul personaggio sono certamente vaghe, ma egli sembra consapevole dell'importanza dell'apostolo nel contesto della fede e della pietà dei cristiani. Egli domanda: «Non fece sacrifici anche Paolo?», «Non fu un persecutore?», «Non fu un ignorante, un "siro"?», «Egli è da ritenersi un dio?». Sembra che lo confonda con Pietro [323] quando domanda: «Non rinnegò?». Qui il papiro Chester Beatty XV

fa dire a Filea che Paolo non avrebbe mai rinnegato, e così il pagano, ricordando forse vagamente l'episodio del rinnegamento di Pietro, replica: «Dunque, chi è che rinnegò?». Non manca poi un paragone con Platone, *topos* ricorrente della letteratura anticristiana dove Paolo risulta senza dubbio perdente. A Culciano rimase sconosciuta la "provvidenza" proclamata dai cristiani: egli volle solo annunziare la θεία πρόνοια dei suoi imperatori come leggiamo nell'*incipit* di un suo editto trasmessoci da un papiro di Ossirinco (*POxy* 2558).

Una particolare ingiunzione del prefetto al vescovo cristiano può forse rivelarci quella che fu la sua visione religiosa. Proprio all'inizio del dialogo, infatti, come leggiamo nel papiro Bodmer XX, Culciano ordina a Filea: «Sacrifica agli dèi». Quest'ultimo risponde citando le Scritture e affermando che queste vietano di sacrificare «agli dèi e non al solo Signore». A questo punto il pagano incalza: «Sacrifica all'unico Signore (θῦσον κυρίῳ [μό]νῳ)». Questa frase è significativa: potrebbe non tanto essere un'ingiunzione a sacrificare al *kyrios* imperatore, quanto invece essere spia di una concezione di tipo platonico, di una visione enoteistica, del tipo di quella promossa dalla teologia politica di Aureliano e vigorosa in questa età tetrarchica, come anche in seguito: il prefetto avrebbe alluso alla sostanza divina unica manifestatasi attraverso le maschere diverse del pantheon.

Hierocle Sossiano

Hierocle Sossiano[40] fu un personaggio notevolissimo dell'assetto politico amministrativo dell'età tetrarchica, oltre che un protagonista della controversia intellettuale anticristiana. I due ambiti che lo riguardano, quello politico e quello religioso, vanno studiati contestualmente. Il suo *cursus honorum* si presenta come quello di un intellettuale prestato alla politica. Una carriera chiara nel suo svolgimento: tra il 293 e il 303 fu *praeses* della provincia Augusta Libanensis, come attestano due iscrizioni di Palmira (*CIL* III 133 = *CIL* III 6661; "AE", 1932, n. 79 = *SEG* VII 152), nella prima delle quali con la definizione di *vir perfectissimus* lo si assegna all'*ordo equester*. Successivamente fu *vicarius Orientis* e poi, all'epoca dello scoppio della persecuzione dioclezianea, ebbe una "retrocessione" apparentemente atipica quando fu nominato *praeses Bithyniae*, come attesta Lattanzio (*mort. pers.* 16,4), a cui il particolare non dové sfuggire: «Hierocle, divenuto da

vicario governatore [della Bitinia], fu l'istigatore e il consigliere della persecuzione». In effetti, questo apparente retrocedere potrebbe spiegarsi con il fatto che proprio in Bitinia, a Nicomedia, risiedeva l'imperatore, che aveva bisogno di un consigliere ben esperto di faccende religiose e specificamente cristiane come il nostro. La seguente magistratura fu la prefettura d'Egitto che si collocò tra quella di Elio Igino (308-309) e quella di Aurelio Ammonio (312), cioè negli anni 310-311, all'epoca di Massimino, quando era ancor più necessaria la presenza di una persona del suo calibro in una regione così strategicamente importante come l'Egitto. Forse proprio a Sossiano è da attribuirsi quella ripresa in Egitto della persecuzione dopo un certo affievolirsi dello zelo da parte di chi precedentemente governava di cui parla Eusebio (*mart. Pal.* 8,1-2). È lecito ipotizzare che, nella sua qualità di ἔπαρχος Ἀλεξανδρείας, questo magistrato pagano, profondamente interessato al mondo dei cristiani, sia stato testimone degli scontri tra i vescovi Pietro e Melezio (Epiph., *panar.* 68,1,4-5). Non è difficile immaginare quale sia stato il suo giudizio: per le autorità pagane la *concertatio verborum* (Amm. Marc. 21,16,18) fra cristiani costituiva una turbativa dell'ordine pubblico, specialmente quando degenerava in atti di violenza o, nella migliore delle ipotesi, era argomento d'ilarità (Eus., *v. Const.* 2,61).

Tutta la tradizione agiografica, ma già Eusebio che scrive a ridosso dei suoi anni, lo ritiene il *persecutor* per antonomasia. Lo storico di Cesarea, con i colori della leggenda agiografica ancora fresca, rievoca l'episodio di Edesio, un cristiano che aveva interessi culturali e che era stato dapprima destinato alle miniere di rame della Palestina, ma poi era stato condotto ad Alessandria alla presenza del *praefectus* Hierocle. Costui, preso dallo zelo indottogli da una fede entusiastica, si sarebbe avventato sul governatore, usandogli violenza e redarguendolo per le condanne che aveva comminato ai confratelli. Il prevedibile esito della vicenda, sempre secondo la commossa rievocazione di Eusebio (*mart. Pal.* 5,3 versione ampia), fu la condanna di Edesio alla morte per affogamento.

Oltre al ritratto di Hierocle, quale amministratore e giudice, è importante il suo profilo di intellettuale anticristiano. Lattanzio nelle sue *Istituzioni divine* (5,2) ne parla fornendoci alcuni particolari sulla sua azione nella capitale Nicomedia; sono informazioni preziose poiché anche Lattanzio era allora in questa città:

> Quando io, chiamato in Bitinia, vi insegnavo eloquenza, nello stesso tempo in cui il tempio di Dio veniva abbattuto [cioè contestualmente allo scoppio della

> persecuzione iniziata con l'editto del 23 febbraio 303], in quel paese apparvero due uomini che si facevano beffe della verità negletta e vilipesa, non so se con più arroganza e sfacciataggine; di questi il primo si professava maestro di filosofia [...]. L'altro [Hierocle Sossiano], che allora faceva parte del consiglio dei giudici e fu tra i più accesi fautori della persecuzione, trattò gli stessi argomenti con maggiore asprezza: e non contento di perseguitare i cristiani, anche con gli scritti attaccò quelli che aveva sottoposto ai più crudeli tormenti. Compose infatti due opuscoli non contro i cristiani, ma ai cristiani, affinché si credesse che egli intendeva consigliarli con gentilezza e con benevolenza; in questi testi tentò di dimostrare così a fondo la falsità della Sacra Scrittura, come se essa fosse tutta piena di contraddizioni; espose alcuni passi che sembravano tra loro contrastanti, e di essi annoverò particolari in sì gran numero, così poco noti che si direbbe che egli una volta sia stato seguace della stessa fede [...] in modo particolare fece scempio di Paolo e di Pietro e degli altri discepoli, presentandoli come seminatori di menzogne e assieme affermando, nondimeno, che essi erano stati rozzi e incolti: infatti alcuni di loro avevano ricavato guadagno dal mestiere di pescatori.

In questo brano si parla di due intellettuali attivi alla corte imperiale. Nel primo, il «maestro di filosofia», alcuni hanno voluto ravvisare l'ormai anziano Porfirio. Più chiara l'identificazione del secondo: è il nostro Hierocle, il quale osteggia i cristiani non solo con il suo consiglio di dar vita a persecuzioni ma anche dimostrando con uno scritto l'infondatezza delle loro posizioni. Qui si allude alla sua opera in due libri dal titolo *Amante della verità* (Φιλαλήθης). Lattanzio sembra asserire che la composizione del trattato ebbe luogo proprio nella circostanza della persecuzione e ne costituì uno strumento di propaganda. Questo scritto è perduto; era incentrato, un po' sulla scia della precedente realizzazione anticristiana di Porfirio [135], su un'approfondita denuncia della indegnità delle Scritture e, di conseguenza, della infondatezza di quelle dottrine che da esse derivavano. Questo aspetto ben si concilia con il tratto forse più caratterizzante dell'editto dioclezianeo, che era proprio la *traditio* delle Scritture da parte dei cristiani alle autorità e la loro conseguente distruzione. L'interesse specificamente scritturistico dell'opera di Hierocle ha fatto ipotizzare che proprio da tale scritto siano derivate le argomentazioni anticristiane a cui fornì risposta Macario di Magnesia [287], tutte ruotanti in particolare intorno al Nuovo Testamento[41].

Dunque, un'azione concertata: da un lato i funzionari dovevano sottrarre ai cristiani copie delle Scritture, dall'altro un intellettuale come Hierocle ne dimostrava gli errori e la pericolosità. Leggiamo in Lattanzio che, tra i temi principali dell'opera, v'era un attacco ai primissimi autorevoli predica-

tori cristiani, Pietro [323] e Paolo [319], erano uomini illetterati che avevano svolto mestieri umili, pertanto non avrebbero potuto né dovuto ardire di spiegare le realtà divine. Si tratta di una critica già attestata altrove, specialmente in Porfirio. Come mai tale accanimento sui seguaci di Gesù, piuttosto che su lui stesso? Probabilmente Hierocle aveva abbracciato quell'orientamento che già abbiamo visto far capolino nella precedente età di Aureliano, secondo il quale non era tanto una contenuta venerazione della persona di Gesù a essere inaccettabile quanto la fragile sovrastruttura teologica che i cristiani gli avevano sovrapposto per renderlo Dio unico incarnato. Questa mia ipotesi può trovare conferma da quanto apprendiamo da Eusebio. Lo storico apologeta cristiano compose un'opera dal titolo *Contro Hierocle*[42], nella quale sviluppava il tema del paragone di Gesù con Apollonio di Tiana, il santone pagano di cui aveva scritto Filostrato [108]. Dallo scritto eusebiano, che possiamo leggere nella sua interezza, ricaviamo che Hierocle aveva esaltato Apollonio di Tiana, che riteneva superiore a Gesù. Con ogni probabilità, dunque, il controversista pagano andava sostenendo che il culto di Gesù Dio, sul quale tanto riflettevano i teologi cristiani alla vigilia del concilio di Nicea (325), non aveva ragion d'essere poiché anche il paganesimo aveva i suoi santoni e uomini divini e la devozione per Gesù non escludeva il culto dovuto a costoro. La confutazione di Eusebio, poiché insiste su un solo aspetto tra quelli sollevati dal pagano, ha favorito presso il pubblico non specialistico l'idea che l'attacco anticristiano si sia limitato al paragone Gesù/Apollonio. Ma così non era stato: il lavoro di Hierocle era costituito da una critica alla Bibbia, di cui si evidenziavano assurdità e contraddizioni, critica sviluppata così minutamente da indurre nel lettore il sospetto che egli queste cose le avesse conosciute dall'interno, cioè che fosse stato un cristiano apostata. Per questa commistione di impegno politico e di impegno anticristiano la figura di Hierocle potrebbe considerarsi affine a quella di un altro grande funzionario imperiale, che affiancò l'imperatore Giuliano nel suo progetto di restaurazione religiosa: il prefetto del pretorio per l'Oriente Salustio [229].

10
L'età di Costantino

Un mutamento epocale

Le persecuzioni di Massimino Daia cessarono in virtù di un'intimidazione fatta valere da Costantino nel 312 (Eus., *h.e.* 9,10,9) e poi, definitivamente, con la sua sconfitta da parte di Licinio nel 313. Già prima i governatori chiamati ad applicare le sue direttive anticristiane erano stanchi di queste incombenze che sembravano loro improduttive. Ci si avviò così verso un'epoca di cambiamenti epocali. Il IV è il secolo della graduale cristianizzazione dell'impero. La Chiesa lo inaugurò come soggetto perseguitato e lo chiuse come agente persecutore. Una parabola che si compì nel giro di pochi anni, dal 303 al 380, cioè dal primo editto dioclezianeo all'editto di Tessalonica, con il quale Teodosio I stabilì che la religione cristiana sarebbe stata quella dell'impero. Si passò attraverso il cosiddetto "editto di Milano"[1] o, per essere più precisi, la graduale ma decisa svolta costantiniana che pose termine alle persecuzioni andò oltre la tolleranza concessa nella precedente palinodia di Galerio del 311, legittimò la pratica del culto cristiano e iniziò a costituire la Chiesa quale soggetto favorito.

Costantino e il mondo pagano

Gli storici non parlano più di "conversione" di Costantino ma sta di fatto che costui, nel corso del suo braccio di ferro, dapprima con Massenzio, quindi con Licinio, prima di diventare unico *dominus* dell'impero nelle sue due *partes*, mutò atteggiamento nei riguardi delle comunità cristiane. Questo fenomeno è noto principalmente tramite le pagine di Lattanzio e di Eusebio di Cesarea. Il quadro di Costantino che costoro ci hanno consegnato, specialmente quello del panegirista di Cesarea, lo raffigura come

un autentico santo, un logos operante per ispirazione divina, un pari agli apostoli, un vescovo «per coloro che sono al di fuori [della Chiesa]» (Eus., *v. Const.* 4,24).

Qui non c'interessa ripercorrere l'itinerario di Costantino, dalla sua religiosità incentrata sul simbolo divino del Sole fino al favore per i cristiani. Più coerente con il nostro tema è invece il compito di ricostruire il ritratto di Costantino che emerge dalle fonti pagane. Ma per comprendere l'animo e la mente di questi autori gioverà richiamare l'atteggiamento dell'imperatore verso il modo della tradizione, il paganesimo[2]. Alla sua epoca i culti antichi erano pienamente vigorosi, nelle regioni d'Occidente ancora più che in quelle d'Oriente, dove la cristianizzazione marciava a ritmi più serrati. Roma, quanto al suo aspetto e alla sua atmosfera, era città inequivocabilmente pagana. Non crederemo a Eusebio, e neanche ai suoi continuatori "sinottici", cioè Socrate, Sozomeno, Teodoreto, quando ci parlano di cristianizzazione dell'impero e di colpi mortali inferti al culto degli dèi antichi già per gli anni anteriori al 337, quando Costantino morì. Né ci sentiamo di accettare per il IV secolo la definizione di «Empire chrétien»[3] che uno storico, sia pur autorevolissimo come André Piganiol, utilizzò quale titolo di un suo volume che narrava di quel periodo.

Costantino non represse i culti pagani, si limitò a disciplinarli. E ciò in piena coerenza con la sua carica di *pontifex maximus*, cioè con il ruolo ufficiale di custode dell'anima religiosa dell'impero. S'intende che la *religio* del primo Costantino, del Senato romano dell'età sua e del "paganesimo" contemporaneo non era più quella di sapore arcaico che un Terenzio Varrone aveva tramandato nelle sue *Antiquitates* e che gli apologeti cristiani si attardavano a satireggiare. Meglio veniva espressa, questa spiritualità, sia pur nella sua stringatezza, dalla nota iscrizione dell'arco trionfale in onore di Costantino presso il Colosseo, dove la vittoria su Massenzio era messa in riferimento all'intervento di una divinità dai contorni filosofici, talché si poté dire che l'imperatore aveva agito «instinctu divinitatis» (*CIL* VI 1139 = *ILS* 694). Termini vaghi che determinavano un'ambiguità magari voluta e che, in ogni caso, riflettevano la complessità degli scontri/incontri che allora intercorsero tra filosofie e religioni di diversa matrice. È anche il caso dell'editto di Spello del 335[4], dove i cittadini chiedevano all'imperatore il permesso di erigere un tempio in onore suo e della sua *gens Flavia*. Costantino rispose con un rescritto, trasmessoci per via epigrafica, e concesse l'autorizzazione a patto che il culto avvenisse senza *superstitio*:

> Voi chiedete che in questa città si innalzi un tempio della famiglia Flavia sontuosamente costruito, come conviene alla grandezza dell'intitolazione [...] noi vogliamo che nel suo grembo sia portata a compimento e in maniera sfarzosa la costruzione di un tempio della gente Flavia, cioè della nostra, come voi desiderate, ma a espressa condizione che si provveda perché il tempio consacrato al nostro nome non venga profanato per azione fraudolenta di qualsiasi credenza contagiosa (*contagios[a]e superstitionis fraudibus polluatur*) (CIL XI 5265 = ILS 705).

In questo contesto il termine *superstitio* è forse da porre in relazione con ludi o sacrifici cruenti o, più in generale, con azioni che potevano sfuggire al controllo dell'istituzione[5]. Nella più tarda legislazione cristiana *superstitio* passerà a indicare la pratica del culto pagano; qui, però, Costantino non volle vietare manifestazioni di paganesimo: come avrebbe potuto svolgersi il culto dell'imperatore, se non in termini di celebrazioni rituali tradizionali, per giunta in una regione quale l'Umbria, allora ancora così permeata di paganesimo? Spello ebbe dunque i sui *pontifices Flaviales*[6] con il beneplacito dell'imperatore; se ne ricorda almeno uno, G. Matrinio Aurelio Antonino (CIL XI 3283), mentre a Roma rivestì questo sacerdozio L. Arcadio Valerio Procuro, console nel 340 (CIL VI 1690). La celebrazione di *lustrorum sacrificia* (pubblici) in età costantiniana è attestata da una *constitutio* del 323[7], la quale commina pene a chi voleva costringere i ministri di culto cristiano a parteciparvi.

Con due editti, del 319-320, Costantino vietava l'esercizio dell'aruspicina nelle case private[8]; la pratica non venne proibita se svolta in pubblico. Pertanto, queste disposizioni presumevano la pericolosità dell'esercizio dell'aruspicina al di fuori del controllo dello Stato e la equiparavano alla magia perniciosa che era molto temuta[9] e sarebbe stata ripetutamente vietata da Valente[10] e da Valentiniano I[11], fatta salva l'autorizzazione a praticarla se diretta a favorire la prosperità dei campi[12]. Insomma, si proseguì in un solco tracciato agli esordi dell'impero già con Augusto (C. Dio 56,25,5) e Tiberio (Suet., *v. Tib.* 63,2). Si tenga inoltre presente che spesso coloro che si ponevano contro le autorità si avvalevano di profezie confezionate ad arte, pertanto un uso incontrollato dell'aruspicina avrebbe avuto anche una pericolosità politica. Che tale sia la *ratio* di queste due leggi sembra confermato dal successivo provvedimento della fine del 320, che reiterò la precedente proibizione dell'aruspicina privata, mentre la legittimò nel caso in cui un fulmine avesse colpito un edificio pubblico[13]. Nella normazione costantiniana, dunque, la repressione dell'aruspicina e della magia non

ha alcuna intenzione religiosa in senso antipagano, ma è azione di tutela dell'ordine sociale, nel solco di una antica tradizione giurisprudenziale.

Questo divieto dell'aruspicina privata, a mio avviso, ci aiuta a meglio intendere e a correggere una breve e ambigua notizia secondo la quale Costantino, con apposita legge, avrebbe vietato del tutto i sacrifici pagani[14]. La leggiamo in *CTh* 16,10,2 che ci trasmette una *constitutio* di Costanzo II, figlio di Costantino, che risale al 341 e che contiene il famoso divieto «Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania», divieto rinforzato da un riferimento a una «lex divi principis parentis nostri» [199]. Qui Costanzo II non intese vietare del tutto i sacrifici pagani ma normò in merito a pratiche cultuali private (come l'aruspicina perniciosa), inserendole nella categoria della *superstitio* e della insania. Proprio per questo l'imperatore poteva far riferimento a un provvedimento del padre che andava nella stessa direzione.

Sotto tale profilo la vicenda semantica del termine *superstitio* è di grande interesse[15]. Nei testi classici (pagani) esso indica un atteggiamento religioso riprovevole in quanto morbosamente attento ad aspetti e particolari privi di significato (cfr. Plutarco), oppure connesso alla pratica di un culto non legittimato, di carattere privato e potenzialmente pericoloso, come nel caso della *superstitio* cristiana biasimata da Svetonio e Tacito [40]. Nei testi normativi del IV secolo, contenuti nel *Codex Theodosianus*, esso indica il paganesimo. A metà tra le due epoche, in età costantiniana, se è esatta la nostra precedente lettura dell'editto di Spello, *superstitio* non è ancora *tout court* sinonimo di paganesimo, ma il vocabolo, in quanto riferito a una particolare tipologia di sacrifici pagani (e vietati), già in parte sembra preparare questa più tarda equazione. Sembra che nell'età di Giuliano con tale vocabolo si sia indicato il cristianesimo, se è da accettare l'integrazione proposta da Arce[16] all'iscrizione giulianea di Baalbek in Siria ("AE", 1907, 191). Naturalmente, questa evoluzione semantica avvenne a macchia di leopardo, secondo luoghi, circostanze e convinzioni diverse dei magistrati chiamati volta per volta a intervenire in questa materia. Una certa ambiguità del termine *superstitio* non poteva che far comodo in un'epoca di rapidi cambiamenti culturali e religiosi e in territori con magistrati e abitanti, la cui appartenenza religiosa era diversificata[17].

Fu compito degli intellettuali cristiani avallare una identificazione *tout court* dell'aruspicina con la magia (nera) e poi, con un successivo passaggio, equiparare a quest'ultima l'intera paideia religiosa tradizionale, ottenendo così l'effetto di screditarla. In tal modo, i rituali antichi vennero

gradualmente assimilati alle temibili azioni magiche, incorrendo di conseguenza nelle condanne vuoi dell'opinione pubblica, vuoi di quella già citata consolidata tradizione giurisprudenziale. Fu una operazione non facile, ma ben portata a compimento: si pensi che soltanto pochi anni prima le cose stavano in senso totalmente opposto. Alla vigilia della persecuzione di Diocleziano il segno della croce dei cristiani era considerato un atto di magia, per non parlare delle diffusissime accuse di esercitare questa arte sinistra che circolavano da tempo immemorabile sul conto di Gesù, di Pietro[18] e dei cristiani[19]. Compito dell'apologetica postcostantiniana, oramai priva dell'esigenza di assicurare ai cristiani la già concessa libertà di culto, fu allora proprio quello di ribaltare il gioco delle accuse e di dimostrare che coloro i quali esercitavano la magia non erano certo i cristiani, bensì i pagani. L'equiparazione magia = paganesimo andò di pari passo con la rappresentazione del Costantino eusebiano equiparato a un novello Mosè liberatore del nuovo popolo di Dio, la Chiesa. Infatti, secondo le Scritture, Mosè aveva compiuto la sua missione liberatrice lottando contro i maghi egiziani; e questa lotta non era forse una prefigurazione della repressione del paganesimo in quanto culto degli idoli, cioè di quegli stessi dèmoni che presiedono le azioni magiche?[20] L'accusa di magia costituì un'arma ideale che venne utilizzata anche all'interno delle controversie tra gli stessi cristiani per completare il ritratto dell'eretico. Lo dimostrano le vicende di Atanasio d'Alessandria e di Priscilliano, che furono bersagli dell'accusa.

Discorso simile può esser fatto in merito all'atteggiamento che si ebbe in età costantiniana verso i templi pagani[21]. Siamo a conoscenza della chiusura dei templi di Asclepio a Ege[22] in Cilicia, di Venere ad Afaka[23], e a Eliopoli (Baalbek)[24] in Fenicia; e poi sappiamo della distruzione dell'altare e degli idoli di Mamre, in Palestina, luogo collegato alla memoria di Abramo e che si dispose ad accogliere una chiesa cristiana[25]. Il tempio di Asclepio era legato alla memoria di Apollonio di Tiana, quelli di Afrodite ospitavano pratiche di carattere sessuale che furono contestate per la loro immoralità. In definitiva, possiamo ritenere che la cessazione di questi culti locali fu determinata non da argomentazioni teologiche ma da esigenze di ordine pratico. Così anche alcune spoliazioni di templi pagani, successivamente al 330, furono realizzate al fine di destinare i loro manufatti di valore alla *res privata* di una nuova aristocrazia oppure alla Chiesa, un particolare che sembra non essere sfuggito a uno storico ecclesiastico quale Sozomeno (*h.e.* 1,3)[26]. Il fenomeno delle *eversiones*, cioè della distruzione,

dei santuari pagani sarebbe esploso appieno verso la fine del IV secolo grazie, principalmente, a iniziative monastiche.

Dobbiamo pertanto tarare le affermazioni trionfalistiche di scrittori cristiani i quali attribuirono a Costantino una politica di distruzione dei culti pagani, anticipando situazioni dell'età che fu loro. Sul tema convergono paradossalmente due autori e due tendenze d'indirizzo opposto, il cristiano Socrate (*h.e.* 1,3) e il pagano Eunapio (*v. soph.* p. 462 Wright). La qualifica di distruttore di templi e di profanatore delle immagini che vi erano custodite, riferita a Costantino, serviva per il primo a tesserne elogio, per il secondo a denigrarlo; insomma, paradossalmente il ritratto di un Costantino paladino deciso della fede cristiana era un abito comodo per i due opposti filoni storiografici. Più mitigata è la rievocazione di Teodoreto (*h.e.* 5,20), secondo il quale l'imperatore non ordinò la distruzione dei templi ma si limitò a prescriverne la chiusura, che è poi la versione del pagano Libanio (*or.* 30,6.37), più attento a non attribuire a Costantino quella politica di distruzione dei templi pagani che vedeva attuata sotto i suoi occhi [236].

Un esame dell'atteggiamento e dell'attività normativa di Costantino in materia di religione ci fa ravvisare nella sua epoca alcune chiare premesse che porteranno in seguito all'effettiva riduzione a minoranza dei pagani. Vescovi e intellettuali cristiani incominciavano ad accarezzare l'idea secondo la quale la causa della libertà per il culto cristiano non sarebbe stata adeguatamente difesa, se non si fosse ottenuta la contestuale scomparsa dei culti pagani. Possiamo affermare che l'età di Costantino avviò il paganesimo al suo tramonto, non già limitandone le libertà né ricorrendo alla repressione, bensì consentendo ai cristiani libertà di azione e privilegi di vario genere. Vescovi e consiglieri di Costantino agivano da autentici "catalizzatori" positivi, avviando processi di cui intravedevano l'esito: avevano vista lunga ed erano sempre in anticipo con i tempi.

In sintesi, Costantino fu coerente con la sua qualifica di *pontifex maximus*: intese tutelare la pace religiosa, disciplinando i culti tradizionali pagani, vigilando sul loro svolgimento affinché non entrasse in conflitto con gli ordinamenti dello Stato. Nello stesso tempo volle prima equiparare le comunità cattoliche ai sodalizi religiosi pagani, per quanto riguardava l'esercizio di diritti; quindi con gradualità le rese, in forza di iniziative personali, soggetti favoriti. Costruì un "doppio binario", sul quale cominciò a correre un processo di marginalizzazione progressiva che mortificò i culti diversi da quello cattolico. In realtà, Costantino ha solo favorito lo sviluppo di quell'*humus* nel quale successivamente questi esiti si sarebbero realizzati.

Il mondo pagano e Costantino

Esiste una paradossale convergenza tra la storiografia cristiana e quella pagana su Costantino nell'attribuire a costui una determinante e irreversibile volontà di cristianizzare l'impero. Per i cristiani potremmo parlare, nel caso di Eusebio, di una prospettiva, tra il cortigiano e l'agiografico, che egli volle dare alle sue rievocazioni redatte ancora a caldo; nel caso degli storici che ne continuarono l'opera, Socrate, Sozomeno e Teodoreto, si trattò di un voler proiettare nel loro "mito di fondazione" dell'impero cristiano la normativa e tutto l'integralismo che caratterizzarono gli anni durante i quali loro scrissero, e che sono quelli di Teodosio II e della redazione del suo *Codex*, manifesto e compimento della cristianizzazione della società.

L'imperatore Giuliano, in più luoghi della sua opera, si è interessato al suo predecessore a cui era legato anche da legami di parentela [221]. I suoi furono giudizi dettati sia da una profonda diversità di prospettiva religiosa, sia anche dal ricordo della strage di Costantinopoli del 337, quando, per debolezza di Costanzo II (Eutr. 10,9), figlio di Costantino, o per sua esplicita volontà (Zos. 2,40), l'intera famiglia di Giuliano fu fatta oggetto di strage tranne lui stesso e il suo fratellastro Gallo, ancora troppo piccoli. Costantino è, a dir poco, l'antieroe nella rievocazione di Giuliano il quale ne ha dato un ritratto che è esattamente l'opposto di quello che aveva elaborato Eusebio. Insensato, lussurioso, avido di ricchezze: questi sono soltanto alcuni giudizi, laddove l'affondo più convinto riguarda il contributo fondamentale che l'imperatore aveva dato ad avviare l'impero verso un processo di decadenza religiosa e politica (*or.* 7,233b; *Saturn.* 329a; 335b).

La più articolata critica di Giuliano a Costantino è contenuta nella sua opera il *Simposio* o i *Saturnali*, dove viene caratterizzato come proclive all'empietà e alla lussuria. In particolare, si fa satira sulla sua pretesa purificazione dalle colpe acquisita a buon mercato tramite la fede in Gesù e il battesimo. Ritroveremo anche in Zosimo il tema di un Costantino macchiato da molteplici delitti, ma desideroso di riscattarsi attraverso una sterzata filocristiana e il battesimo. Di tutto ciò parleremo in dettaglio in seguito, a proposito delle critiche pagane a questo sacramento [345].

In altro luogo della sua opera Zosimo ricordò la normativa costantiniana in materia di repressione dell'aruspicina privata con un pizzico di malizia che, tuttavia, riusciva a cogliere almeno un aspetto della *ratio legum* sottesa a quei provvedimenti di cui abbiamo già parlato. Egli sostenne che l'imperatore prima delle sue vittorie aveva fatto ricorso agli indovini e ne

aveva ricevuto chiare anticipazioni. Pertanto, nel timore che in futuro anche altri avrebbero potuto ricevere profezie loro favorevoli e avverse a lui stesso, si diede a vietare questa tecnica divinatoria:

> Il suo primo atto di empietà fu di nutrire sospetti verso la divinazione. Infatti, poiché gli indovini gli avevano predetto molti successi [come poi era accaduto], temeva che il futuro potesse venir rivelato anche ad altri, che chiedevano responsi a suo danno; pertanto, assillato da questo pensiero, ritenne opportuno proibire la divinazione (2,29,4).

Lo storico pagano non fa menzione del divieto generale di celebrare sacrifici che *CTh* 16,10,2 [190] sembra attribuirgli ma si limita a rinfacciargli questi provvedimenti del 319-320, osservando opportunamente che furono tra i più antichi della sua normazione.

Ammiano Marcellino (21,10,8) riferisce di quando Giuliano attaccò la memoria di Costantino perché aveva innovato e sconvolto le antiche leggi e le tradizioni tramandate dal passato. Il paganesimo di Eutropio, storico epitomatore attivo nell'età di Valente, non fu visceralmente anticristiano come quello di Giuliano, così che invano cercheremmo nella pagina che dedicò a Costantino[27] un sia pur breve accenno alla sua svolta filocristiana. Basterà ipotizzare che tra le leggi costantiniane a cui Eutropio (10,8,1) si riferisce, rubricandole variamente «certune ispirate al bene e al senso di equità, per la maggior parte superflue, alcune severe», quelle che favorivano la Chiesa sicuramente non appartenevano alla prima categoria. D'altra parte, queste leggi risalgono necessariamente al periodo che l'epitomatore ricorda come caratterizzato non più dalla *docilitas* bensì dall'*insolentia* di Costantino. Stroncatorio sembra l'implicito giudizio dell'*Epitome de Caesaribus* (41,16), dove l'autore espone una sua periodizzazione che è un crescendo di negatività: «per dieci anni fu chiamato "l'incomparabile", per i dodici seguenti "il ladro", per gli ultimi dieci anni "il capriccioso" in ragione delle sue spese scriteriate».

Le pantomime anticristiane

Nell'ambito degli studi sulla reazione pagana al cristianesimo v'è un aspetto non ancora sufficientemente approfondito dagli studiosi: il mimo anticristiano[28]. Prima di affrontarlo sarebbe il caso di formulare due premesse:

a) da sempre il teatro, specialmente quello destinato a un più ampio successo popolare, ha fatto satira, e questa ha colpito, oltre i volti e i meccanismi del potere, anche ciò che riguardava la religione proprio al fine di "dissacrarla"; *b*) i cristiani hanno sempre nutrito una forte avversione per le rappresentazioni teatrali, ritenendole sconcezze connesse all'azione demoniaca e mettendo in guardia dalla loro frequentazione. Si aggiunga che, in generale, la satira ha tanto più efficacia quanto più mira a situazioni di attualità.

Nella produzione agiografica abbiamo ripetute attestazioni della conversione e del martirio di attori saliti in scena per satireggiare realtà cristiane. Il valore storico delle *passiones* è di volta in volta diverso e sovente ci troviamo di fronte a elaborazioni tardive e pii rigonfiamenti. Nel nostro caso possiamo ritenere sicuro un nucleo storico effettivamente corrispondente a quella che fu la realtà dei fatti. Il caso più noto è quello di Genesio, presentato da una *passio* omonima come il *mimithemelae artis magister* di un teatro romano, il quale volle mettere in scena alla presenza dell'imperatore Diocleziano una satira dei rituali cristiani. Desiderò interpretare la parte di un malato grave che, per sentirsi "più leggero" platealmente, chiedeva che gli fosse somministrato il battesimo cristiano al fine di «essere oggi stesso nel seno di Dio». A questo punto, venivano introdotti sulla scena un sacerdote e un esorcista che interrogavano il postulante e gli facevano poi indossare le vesti bianche, per poi rappresentare realmente la cerimonia del battesimo. Questa messa in scena ricorda molto da vicino la raffigurazione caricaturale che Giuliano imperatore avrebbe fatto di Costantino nei suoi *Saturnali*: uomo empio gravido di misfatti e ansioso di una purificazione a buon mercato. La *passio* riferisce che l'attore ebbe sulla scena una crisi di coscienza che repentinamente maturò in conversione, di lì la condanna e il martirio furono tutt'uno. Abbiamo poi il ricordo di un caso simile del mimo e musico Filemone, ad Antinoe in Egitto; e poi a Eliopoli, in Fenicia, si convertì un altro attore chiamato Gelasinus; v'è inoltre memoria del mimo Porfirio e del comico Sardalione, che sulla scena dileggiava l'atteggiamento dei martiri. Il *topos* ricorrente, con grande efficacia di esemplarità, era la conversione sulla scena e l'immediato martirio.

Tutte queste notizie trovano conferma in alcune esplicite attestazioni di storici cristiani per quanto riguarda la loro sostanza essenziale, cioè come testimonianza dell'esistenza e della diffusione del mimo anticristiano. Eusebio (*v. Const.* 2,61), trattando dei dissidi che fecero seguito allo

scoppio della controversia ariana, affermò che gli astrusi combattimenti di parole tra i vescovi rivaleggianti mettevano così in ridicolo la religione cristiana che

> perfino nei teatri frequentati dagli infedeli i sacri riti della nostra dottrina erano divenuti l'oggetto del più turpe ludibrio.

Anche Socrate (*h.e.* 1,6) e Teodoreto (*h.e.* 4,22,7-9) confermano la notizia parlando di pantomime messe in scena al fine di satireggiare le dispute dei vescovi intorno alla dottrina di Ario. Tutto ciò dové continuare e forse accentuarsi nell'età di Giuliano. A quell'epoca, infatti, risale il lamento di Gregorio di Nazianzo (*de fuga* 84):

> ormai siamo giunti fin sulla scena, dicendo la qual cosa piango anche un po', e siamo oggetto di derisione [...] e niente è così piacevole delle cose che si ascoltano e che si vedono di un cristiano messo in ridicolo.

Probabilmente, le libertà concesse dall'imperatore a tutte le denominazioni cristiane accentuarono un rifiorire di dispute al loro interno, con il risultato di offrire un ancora più facile bersaglio alla satira pagana.

II

Dalla tolleranza all'egemonia

Da perseguitati a persecutori

Il IV secolo[1] costituisce uno dei periodi più significativi di tutta la storia dell'Occidente. Non è possibile isolare il punto di vista storico-religioso da quello della storia "politica" *tout court.* In passato, questo periodo è stato interpretato alla stregua di un continuo conflitto tra paganesimo e cristianesimo. Che questa chiave di lettura sia da considerarsi parziale e superata fu già merito di Arnaldo Momigliano averlo dimostrato con la sua raccolta di saggi di vari specialisti dal titolo *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*[2]. Si visse allora in una società complessa e religiosamente composita, dove non sempre era netto il confine tra le devozioni, e dove queste si evolvevano ora contrapponendosi, ora creando formule nuove e accomodamenti sincretistici.

Di una coesistenza di cristianesimo e motivi artistici pagani, per citare pochi esempi, sono testimoni per quest'epoca, in Occidente, gli affreschi dell'ipogeo romano di via Dino Compagni e la *lanx* d'argento di Risley[3], dove ammiriamo un'immagine pastorale del tempio di Pan, che convive con l'iscrizione che ne attesta la proprietà di un non ben identificato *Exsuperius episcopus* cristiano; vi sono anche i tesoretti di Corbridge e di Mildenhall, costituiti da oggetti recanti immagini relative alle devozioni pagane, le quali sono affiancate da iscrizioni e da segni cristiani[4]. Alcuni intellettuali pagani furono pienamente consapevoli della portata e degli esiti della "rivoluzione" cristiana, ma la stragrande maggioranza del popolo non sempre aveva questa chiarezza di idee.

Fu proprio allora che il cambiamento di politica da parte degli imperatori, la mutata normazione, l'azione missionaria della Chiesa determinarono un cambiamento di rapporti di forza tra i seguaci delle antiche tradizioni e quelli del culto cristiano. I "pagani" furono gradualmente «ri-

dotti a minoranza»[5]. In corrispondenza di questo fenomeno ebbe luogo un "braccio di ferro" tra le due visioni del mondo. L'apologetica non cessò di esistere e accolse la sfida di cancellare la pratica del culto pagano. Ancora nel V secolo questo compito sembrava urgente, segno che il conflitto culturale tra le due visioni conservava aspetti d'attualità. È innegabile che lo spirito e la *facies* del mondo romano all'epoca dell'editto di Teodosio I di Tessalonica del 380 non erano più quelli di settantacinque anni prima, quando Diocleziano aveva inaugurato l'era dei martiri [163].

Per intendere tutta questa vicenda è indispensabile far tesoro delle norme raccolte nel XVI libro del *Codex Theodosianus*[6]. Questa collezione fu voluta da Teodosio II e pubblicata il 15 febbraio 438; vi si contiene gran parte della legislazione promulgata nel IV secolo in materia di religione. I documenti attestano il progressivo affermarsi della Chiesa cattolica e il suo finale imporsi come culto ufficiale dello Stato. Il libro è suddiviso in vari *titoli*, i quali raggruppano leggi secondo il seguente ordinamento tematico: 1. definizione della *catholica fides*; 2. disciplina e privilegi del clero; 3. *de monachis*; 4. dissensi in materia di religione; 5. *de haereticis*; 6. la non ripetibilità del battesimo; 7. pene per gli apostati dal cristianesimo; 8. *constitutiones* relative ai giudei; 9. superiorità civile dei cristiani nei riguardi dei giudei; 10. repressione del paganesimo; 11. competenze in materia di processi per motivi religiosi. Molte di queste disposizioni continuarono a essere valide anche dopo la promulgazione del successivo *Codex Iustinianus*.

I figli di Costantino

Costantino morì nel 337. Allora l'esercito la fece da arbitro e così l'impero venne diviso in tre parti ciascuna delle quali assegnata a un figlio[7]: Costantino II ebbe la Gallia, la Britannia e la Spagna; Costante l'Italia, l'Africa e l'Illirico; Costanzo II[8] la Tracia e l'Oriente.

Tra i fratelli ben presto scoppiarono forti rivalità: Costantino II morì nel 340, mentre tentava di esercitare una pesante tutela sul fratello Costante; questi, invece, si suicidò nel 350, mentre veniva incalzato dalle truppe dell'usurpatore gallico Magnenzio. Costanzo II, vinto quest'ultimo nel 353, rimase imperatore unico fino al 361.

Nell'età di Costantino, pur iniziandosi a palesare un'esplicita politica di favore per la Chiesa, non è attestata un'attività legislativa mirata a cancellare le tradizioni del paganesimo: gli accordi di Milano del 313 conce-

devano una libertà di culto, che sarebbe stato assurdo vietare ai pagani; e poi la popolazione dell'impero era ancora ampiamente pagana, iniziando dagli esponenti delle più antiche e influenti *gentes* che componevano il Senato romano[9]; inoltre, una deliberata politica di repressione di questo impianto (pubblico) tradizionale era estranea alle intenzioni di un *dominus* "rivoluzionario" sì, ma comunque avveduto qual era, appunto, Costantino.

Nell'epoca di Costantino possiamo ravvisare la comparsa di alcune tendenze di pensiero che di lì a poco si sarebbero esplicitate, determinando una profonda trasformazione degli equilibri religiosi. Da tempo, sulla scia di Plotino e del Porfirio della *Lettera a Marcella*, gli intellettuali pagani avevano posto l'enfasi sulla pietà interiore, elaborando una critica alla prassi dei sacrifici[10], la quale tuttavia permaneva nel formalismo degli atti pubblici oppure in ambienti popolari. Dall'altro lato, l'apologetica cristiana esasperata dai rigori delle persecuzioni tetrarchiche s'era fatta più esigente: nell'opera di Arnobio la critica ai sacrifici non si limitava a invocare un superamento di questi ingenui rituali, ma li rubricava senza mezzi termini tra gli atti perniciosi come le operazioni di magia alle quali li si assimilavano [203]. Questa tendenza si esplicitò ancora di più durante il regno dei figli di Costantino, i quali in materia di religione condivisero gli orientamenti (filocristiani) del padre senza averne la misura[11].

Fu proprio con la normazione relativa ai sacrifici che si avvertì il clima "intollerante" dei tempi nuovi. Connessa a questa codificazione v'era l'altra che riguardava i templi, ma più complessa. Per ben comprendere quanto effettivamente avvenne bisogna tener presente che tradizionalmente il sacrificio veniva celebrato in pieno spazio aperto, sull'ara antistante il tempio e non dentro quest'ultimo. I cristiani guardavano il tempio pagano con una molteplicità di sentimenti, timori e desideri: era considerato una vera e propria dimora della divinità, cioè di un malvagio demonio; appariva come un complemento naturale all'altare sacrificale e, pertanto, diveniva partecipe della natura satanica di quest'ultimo; però spesso l'edificio era valutato per la conveniente riutilizzazione dei suoi materiali, per la preziosità dei tesori che conteneva. Così, da parte cristiana, ci si barcamenò tra due estremi, quello della *eversio* radicale degli edifici oppure della loro utilizzazione come chiese cristiane.

Nel 341 Costanzo indirizzò al *vicarius Italiae* L. Crepereius Madallianus la *constitutio CTh* 16,10,2, che esordiva con le note espressioni «Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania»[12]. Il divieto è rinforzato da un accenno a una «lex divi principis parentis nostri» ma, come abbiamo

già visto [194], non ci troviamo di fronte a un divieto generale per il culto pagano da attribuire a Costanzo II né, tantomeno, al padre Costantino. Molto probabilmente dobbiamo ravvisare un divieto di quelle consultazioni di aruspici che proprio Costantino aveva reiteratamente vietato. Che né Costantino, né i suoi figli abbiano abolito i sacrifici pagani celebrati pubblicamente all'aperto sull'ara al di fuori del *sacellum*, ma che si siano limitati a proibire i sacrifici connessi all'esercizio dell'aruspicina privata e alla pratica della magia, lo si può evincere dalle numerose epigrafi le quali attestano la celebrazione dei *taurobolia* ancora nella seconda metà del IV secolo[13]. Tuttavia, la legge di Costanzo del 341 sembra già quasi orientata verso le successive repressioni dei sacrifici che si ebbero in età teodosiana (e oltre). Termini quali *superstitio* e *sacrificium*, per la loro ambiguità, si prestavano a diverse e contrastanti interpretazioni da parte dei magistrati locali i quali, se zelanti cristiani, non avrebbero avuto certamente difficoltà a interpretare e applicare il dettato normativo in senso radicalmente repressivo.

All'anno seguente risale un'altra norma (*CTh* 16,10,3) indirizzata da Costante e Costanzo II al *praefectus Urbis Romae* (342-344) Aco Catullinus[14]. Con questa, pur ribadendo la repressione di ogni *superstitio*, si voleva tutelare l'integrità dei templi situati fuori dalle mura cittadine. La misura fu probabilmente sollecitata dal prefetto dedicatario che era pagano (*CIL* II 2635; VI 1780 = *ILS* 1260), ed era suocero del ben più noto corifeo del paganesimo Vettio Agorio Pretestato [266]. La norma, pertanto, non solo traeva la sua *ratio* da quell'intima relazione tra gli edifici e le feste tradizionali che scandivano ancora i ritmi della vita ludica e che andavano preservati, ma intendeva anche porre rimedio alla pratica della spoliazione dei templi per recuperarne materiale prezioso[15]. In quella circostanza, però, non si trattava soltanto di disciplinare una riutilizzazione di materiale, prassi del resto già da tempo invalsa, ma si voleva impedire una deliberata azione di distruzione. Il fenomeno costituisce un'attestazione della metamorfosi del territorio determinata dal trascorrere dall'una all'altra fede: è il caso, pure abbastanza diffuso, della utilizzazione di materiali sottratti ai sepolcreti pagani per ornare le tombe dei martiri cristiani (Greg. Naz., *epigr.* 48).

Al fine di cancellare le tracce del culto pagano, vescovi e plebe cristiana non avevano difficoltà alcuna nell'avvalersi dei reiterati divieti di consultazioni augurali e di azioni magiche, oppure nell'invocare la tanto deprecata *superstitio* (identificata spesso e volentieri con il paganesimo *tout court*). I vescovi godevano di un'impunità di fatto loro garantita da una *constitutio*

del 355, in base alla quale venivano sottratti al foro civile (*CTh* 16,2,12). Altre volte essi potevano avvalersi del sostegno tacito, o addirittura della complicità, di magistrati cristiani. In altri casi erano gli stessi funzionari della corte di Costanzo II ad arricchirsi grazie al commercio di simulacri e di manufatti artistici sottratti ai templi pagani, come attesta Ammiano Marcellino (22,4,3). Le cose andavano grosso modo così: si faceva circolare l'accusa secondo cui nelle celle dei santuari sarebbero stati celebrati i sacrifici; poi si procedeva alla distruzione dell'edificio per impedire altre successive trasgressioni e per eliminare una volta per sempre queste immonde dimore di dèmoni. Specialmente nei territori d'Oriente, i monaci furono promotori di queste *eversiones* attestate proprio nelle zone dove maggiori erano i loro insediamenti o più ricorrenti le loro frequentazioni[16].

Insomma, vi fu un complesso di leggi che offrì ai cristiani più fanatici, specialmente in Oriente, il pretesto per depredare o distruggere i templi pagani. Del fenomeno abbiamo una rappresentazione nell'ipogeo di via G. Paisiello a Roma, dove un personaggio con una corda si accinge a scaraventare a terra la statua di una divinità pagana[17]. Altra attestazione, per il V secolo, è costituita da un'iscrizione efesina dove leggiamo che «avendo distrutto l'ingannevole effigie del demonio Artemide, Demeas dedicò questo segno di verità, onorando Dio avverso agli idoli e la croce, vittorioso simbolo immortale di Cristo»[18]. Il fenomeno, se per alcuni aspetti era affine all'antico istituto della *damnatio memoriae*[19], presentava però motivazioni particolari da connettersi con l'epopea d'Israele nel corso del suo insediamento nella terra di Canaan, così come narrato dalle Scritture. Infatti, le guide cristiane di quell'epoca lo presentarono come una provvidenziale impresa da Dio affidata al *Novus Israel*, la Chiesa. Si colpivano edifici di grande dimensione, pensiamo a colossali santuari egizi, ma anche a mosaici con temi mitologici[20] (specialmente di argomento bacchico) e minuti oggetti di culto, sovente di mitraisti, spesso sottratti dai fedeli e riposti in nascondigli dai quali sarebbero riemersi secoli dopo grazie al piccone dell'archeologo.

Ecco alcuni casi che risalgono all'epoca della quale stiamo parlando: in Egitto, ad Alessandria, vigoreggiò la figura del vescovo ariano Giorgio, grande promotore del culto delle reliquie e depredatore del tempio di Serapide, che sarebbe stato ucciso a furor di popolo all'epoca di Giuliano[21]. Egli poté agire con la complicità del *dux Aegypti* Artemio[22], anche lui di fede ariana. Ad Abido venne messo a tacere il famoso oracolo del dio Bes. In Siria[23] si ebbero numerose *eversiones*: nella città di Antiochia, dove si

diede l'assalto a una famosa statua di Artemide (Lib., *ep.* 710), e a Dafne, dove si saccheggiò il tempio di Apollo (Iul., *ep.* 80), poi ad Aretusa, dove si distinse il vescovo Marco (Theod., *h.e.* 3,33)[24], proclive a convertire con il randello più che con la persuasione (Soz., *h.e.* 5,10). Altri casi si ebbero nella diocesi asiana, specialmente a Cizico, dove furoreggiò il vescovo Eleusio, che non esitò a utilizzare materiale edilizio templare per erigere asili per monache e vedove (Soz., *h.e.* 5,15,5); il suo rigore era tale da non risparmiare edifici di culto di altre denominazioni cristiane, come quella dei novaziani (Soz., *h.e.* 4,21,1; Soc., *h.e.* 3,11) o, come avvenne prima a Costantinopoli, a danno di chiese dove «si riconosceva al Figlio la stessa sostanza del Padre», in altri termini che si attenevano ai decreti del concilio di Nicea; in queste imprese costui era stato affiancato da Marathonius di Nicomedia, fondatore e sovrintendente di insediamenti monastici costantinopolitani (Soc., *h.e.* 2,38; Soz., *h.e.* 4,20). Altri casi a Gaza, dove si ricordano martiri *eversores* come Eusebio, Nestabo, Zenone e Nestore (Soz., *h.e.* 5,9,1)[25]. Nella diocesi pontica, a Cesarea, dove si distrussero templi di Zeus e di Apollo (Soz., *h.e.* 5,4), ma anche in Mesia dove fu attivo Emiliano di Durostorum che poi venne condannato al rogo dal *vicarius Thraciarum* giulianeo Capitolinus[26] «ob ararum subversionem» (Theod., *h.e.* 3,7,5). Indicativo il caso di Ilio dove il vescovo Pegasio, nel suo cuore intimamente pagano, diede a vedere di compiere atti di *eversiones*, ma in realtà riuscì a salvare dalle demolizioni popolari il sacrario di Ettore, il tempio di Atena e il santuario di Achille (Iul., *ep.* 79).

Se si pensa all'atteggiamento di favore verso templi e sacerdozi pagani che mostrò nel 357 Costanzo II, in occasione della sua visita a Roma (Amm. Marc. 16,20; Sym., *ep.* 10,3), si può ipotizzare con buon grado di probabilità che le *eversiones*, tutto sommato rare in Occidente ma diffuse in Oriente, durante il regno di questo imperatore furono determinate non da sue esplicite direttive ma dal basso, cioè dall'iniziativa di vescovi, monaci e popolazione cristiana fanatizzata. È proprio di questo 357 il ricordo su pietra (CIL VI 749) di mitraisti che allora a Roma «tradiderunt leontica».

Costanzo II fu preda di una forte paura dell'aruspicina privata le cui consultazioni erano riconducibili facilmente a rituali magici o anche a macchinazioni politiche sovversive. Lo attesta una sua legge del 353 (*CTh* 16,10,5), nella quale si ritornava a vietare i sacrifici notturni che poco prima l'usurpatore Magnenzio aveva dichiarato leciti, molto probabilmente per accattivarsi le simpatie degli ambienti pagani di Roma. Significativi anche due provvedimenti del 356. Nel primo (*CTh* 16,10,6), preso di concerto

con l'allora Cesare Giuliano, veniva inflitta la pena di morte a coloro che praticavano i sacrifici e adoravano gli idoli («colere simulacra»). Nel secondo (*CTh* 16,10,4), indirizzato al *praefectus praetorio* Taurus[27], si ribadiva il divieto di celebrare sacrifici e, proprio al fine di «evitare a tutti gli uomini "perduti" la possibilità di peccare», si prescriveva la chiusura dei templi. Altre misure, sempre del biennio 356-357 (*CTh* 9,16,4-6), colpivano i malefici, i maghi, gli aruspici e gli astrologi. Per i trasgressori così come per i funzionari inadempienti erano previste pena di morte e confisca dei beni. Queste norme costituirono l'esito dell'azione di alcune guide cristiane le quali, come abbiamo visto, additavano nell'edificio di culto pagano il luogo di trasgressione e, di conseguenza, ne invocavano la chiusura senza mezzi termini.

Tuttavia, la reiterazione di questi provvedimenti dimostra che essi erano ben lungi dall'essere generalmente rispettati. La pratica dei sacrifici era comunque tollerata o combattuta in un quadro normativo di grande ambiguità. Il paganesimo era ancora forte in Occidente, dove la quasi totalità delle famiglie senatorie vi aderiva[28]. Diversa era la situazione, ad esempio, delle più remote campagne o delle città che erano più controllate dalle autorità. E poi il grado di "tolleranza" dei preposti alla vigilanza e al rispetto delle norme variava a seconda delle loro convinzioni personali. Un esempio di queste dinamiche lo abbiamo nei cosiddetti processi di Scitopoli, in Palestina, che ebbero luogo nel 359. Ammiano Marcellino (19,12) racconta che qui furono fatti convenire personaggi di rilievo da Alessandria e Antiochia, accusati di aver cospirato contro l'imperatore; si indicava quale prova la loro celebrazione di sacrifici privati a scopo divinatorio. Il rilievo dell'iniziativa è dimostrato non solo dalla gran quantità di convenuti, ma anche dall'azione del *notarius* Paolo, chiamato *Tartareus* per il sadismo e la truffaldineria con cui avrebbe fatto ricorso alla tortura e alle accuse false. In questo contesto il caso del filosofo Demetrio è illuminante: egli dichiarò di aver sacrificato *propitiandi causa numinis* e non *temptandi sublimiora*; asserì, in altri termini, che il sacrificio non era finalizzato a trarre auspici per un'azione di tipo politico, e così fu mandato assolto.

Nell'epoca dei costantinidi l'equazione paganesimo = magia, che era nata tra i sermoni e le invettive dei pastori del gregge cristiano, attraverso le paure e le angosce del popolo, iniziò a costituire il fondamento di comportamenti e strategie che avrebbe demonizzato il paganesimo e così contribuito a ridisegnare il volto nuovo della società tardoimperiale. Nell'anno 357 venne rimosso l'altare (e la statua) della dea Vittoria dalla

curia del Senato di Roma. Ritorneremo sull'episodio e sui suoi significati più avanti [210].

Siamo in grado di dare un nome e un volto a chi allora tra i cristiani spinse nella direzione di una demonizzazione del paganesimo e della sua conseguente distruzione: Giulio Firmico Materno. Costui nella precedente età di Costantino era stato devoto studioso d'astrologia, disciplina alla quale aveva dedicato un'ampia trattazione in otto libri dal titolo *Matheseos*. Con questa voleva rendere omaggio al suo *patronus* Egnazio Lolliano Mavorzio, *pater religiosus* pagano (CIL VI 1723 = ILS 1225) e devoto di Ercole (CIL VI 30895)[29], il quale, proprio nello scorcio dell'età di Costantino, aveva rivestito il proconsolato d'Africa. Lo stesso Firmico Materno poi, nel mutato clima politico religioso instaurato dai costantinidi, si era affrettato a dimostrare la sincerità della sua recente conversione al cristianesimo indirizzando ai *sacratissimi imperatores* una sua nuova opera significativa già nel titolo *L'errore delle religioni profane*[30]. Qui egli mise a frutto lo zelo del neofita, la vigoria dell'*advocatus* e un animo turbato da tendenze sanguinarie: non si limitò a invocare la punizione divina sui non cristiani, ma esortò esplicitamente gli imperatori a porre mano a una "soluzione finale". Questa soluzione egli riteneva di poter trarre dalle Scritture, in particolare dai precetti contenuti in Dt 13,6-10, nei quali veniva prescritta l'uccisione dei seguaci dei culti diversi da quello d'Israele, e ciò anche nel caso «della moglie che riposa sul tuo petto» o «dell'amico che è come la tua anima». L'apologeta faceva balenare un vantaggio per gli imperatori ove mai gli avessero dato ascolto: Dio avrebbe loro assicurato il successo in battaglia contro i nemici. Si discute se Firmico sia stato l'ispiratore delle leggi alle quali abbiamo sopra accennato. Sembra però più probabile che egli abbia composto dopo, poiché riteneva ancora troppo blande queste misure[31]. Esse, infatti, in sostanza reiteravano i provvedimenti costantiniani anche se con maggior attenzione e rigore. La "soluzione finale" proposta dal pagano si basava su una demonizzazione dei culti antichi: le operazioni di magia vietate dalla legge sono ispirate da quegli stessi dèmoni malvagi che presiedono i culti pagani. Dunque, ogni sacrificio pagano deve essere vietato poiché è atto di magia perniciosa. Si perveniva così alla seguente conclusione: la pena di morte, riservata ai maghi, doveva essere comminata a chi, a qualsiasi titolo, partecipava alla celebrazione di sacrifici. È il caso di pensare a Firmico non tanto come a un solitario pervaso da tendenze omicide, quanto piuttosto alla punta di un iceberg rappresentativa di tutta una fascia di cristiani, i quali volevano accelerare un processo loro favorevole

oramai in corso. Nel clima così tanto filocristiano determinatosi nel regno di Costanzo II si fece ricorso a una lettura "attualizzante" di alcune pagine dell'Antico Testamento per pilotare verso una direzione o un'altra la politica ecclesiastica. A questa disinvolta esegesi ricorrevano specialmente quei cristiani che, in un modo o nell'altro, avevano rapporti con il potere. Se Firmico Materno era in sintonia con l'imperatore, Lucifero di Cagliari, invece, non esitò a individuare nell'imperatore ariano il suo bersaglio, equiparandolo ai re apostati della tradizione veterotestamentaria, Roboamo e Achab, e, naturalmente, identificò sé stesso con i profeti antichi.

Firmico Materno era in anticipo sui tempi interpretando il sentire di cristiani che non si dichiaravano contenti per le libertà e i favori acquisiti, ma miravano a realizzare la scomparsa di ogni traccia dei culti antichi. Per realizzare ciò sarebbe bastato estendere alla celebrazione dei sacrifici e degli atti di culto quei rigori che al momento colpivano l'aruspicina privata, gli atti di magia e quanto poteva farsi rientrare nella categoria ancora ambigua della *superstitio*. Le leggi di Costanzo II procedevano speditamente verso questa direzione; tuttavia, sarebbe stato necessario attendere il cattolicissimo Teodosio I per veder realizzato quel sogno di molti.

Costanzo II, dopo aver sconfitto Magnenzio nel 353, rimase imperatore unico. Fu allora che, per far fronte alla difesa dei confini dell'impero, egli decise di avvalersi della collaborazione dei cugini Gallo e Giuliano; al primo affidò il compito di arginare i persiani, al secondo quello di domare i franchi e gli alamanni che avevano invaso il confine renano.

Giuliano, durante la sua campagna renana, seppe ricoprirsi di gloria. Venne amato dalle sue truppe che l'acclamarono imperatore. Da questa acclamazione scaturì un conflitto con il cugino Costanzo II, ma non vi fu una battaglia finale a motivo dell'improvvisa morte di quest'ultimo nel 361. Il regno di Giuliano fu di breve durata (361-363), ma di grande interesse per la storia del conflitto tra paganesimo declinante e cristianesimo, oramai lanciato verso l'egemonia. La figura di questo imperatore esige una trattazione a parte nel capitolo 12 [221].

All'improvvisa morte di Giuliano l'esercito romano proclamò imperatore il cristiano Gioviano, che si affrettò a stipulare la pace con i persiani e a ritornare a Costantinopoli. Il suo regno durò appena otto mesi. Ben si comprende come i vescovi cristiani, liberatisi dall'incubo di Giuliano, lo abbiano assillato per invocarne interventi a beneficio o a danno dell'uno o dell'altro tra loro o, magari, per regolare i conti con i partigiani del precedente imperatore ora caduti in disgrazia. Tuttavia, il breve regno di

Gioviano fu caratterizzato da un bilanciato equilibrio "di tolleranza" tra le due *partes* religiose; lo apprendiamo dalla quinta *oratio* del retore pagano Temistio, che fu pronunciata come panegirico per il suo consolato del 364[32]. In questo testo si allude a una circolare fatta pervenire ai governatori di provincia; il pagano discriminava (Them. *or.* 5,10) tra la *religio* e le sue degenerazioni (magia, incantesimi e, presumo, aruspicina privata), e formulava un plauso alla normativa repressiva che colpiva queste ultime. Una *constitutio* (*CTh* 10,1,8) che attribuiamo a Gioviano, e che risale allo stesso anno, prevedeva la confisca di alcuni beni templari a beneficio del *fiscus* dell'imperatore[33]. Ma la misura era motivata da urgenze d'ordine economico e mirava a far fronte a queste piuttosto che a reprimere il culto pagano. Alla morte di Gioviano l'impero tornò di nuovo a dividersi in una parte occidentale, con Milano residenza degli imperatori, e in una orientale, con Costantinopoli capitale.

L'Occidente di Valentiniano I

La tendenza antipagana dell'ultimo lustro di Costanzo II e il tentativo di restaurazione giulianea, che aveva operato in senso contrario, si composero nella politica di Valentiniano I[34], il quale governò l'Occidente dal 364 al 375. Ammiano Marcellino (30,9,5) è esplicito:

> Il regno di Valentiniano si distinse anche per la sua neutralità nei confronti delle varie religioni. Non inquietò nessuno, né comandò di rendere culto a questo o a quel dio; né tentò con comminazione di pene di spingere i sudditi ad abbracciare la sua religione, ma permise a ogni gruppo di seguire la credenza che già professava[35].

I provvedimenti presi congiuntamente dai fratelli Valentiniano I e Valente all'inizio del loro regno si collocarono sulla scia della legislazione costantiniana. Nel 364 fu concessa a tutti i cittadini la «colendi libera facultas» (*CTh* 9,16,9). Poi, com'era nella tradizione, si mirò a reprimere i sacrifici notturni, definiti *sacrificia funesta*, le consultazioni astrologiche, la magia perniciosa, l'aruspicina privata[36].

Il pagano Zosimo affermò (4,3,3) che la *constitutio* del 364 che vietava i rituali notturni (*CTh* 9,16,7) fu promulgata con l'esplicita intenzione di impedire le cerimonie misteriche, ma la sua è affermazione troppo generalizzante e di parte. Questa norma, in concreto, si tradusse in un im-

pedimento alla celebrazione dei misteri eleusini, svolti proprio di notte, che stavano ancora a cuore agli abitanti dell'Acaia. Il governatore di questa provincia, che era stato nominato da Giuliano ed era il colto pagano Vettio Agorio Pretestato [266], intervenne tempestivamente. Forte del suo prestigio chiese all'imperatore l'abrogazione della legge e l'ottenne, restituendo così agli elleni le loro iniziazioni. Lo stesso Zosimo (4,3,3) lo riconosce:

> Ma Pretestato, proconsole della Grecia, uomo dotato di ogni virtù, obiettò che per i greci la vita sarebbe diventata insopportabile se con questa legge si fosse vietata la celebrazione dei misteri più sacri che assicurano la salvezza del genere umano; allora l'imperatore concesse che la legge venisse abrogata e fossero celebrati gli antichi riti tradizionali.

Valentiniano I sembrava menare vanto della sua non ingerenza nelle questioni di religione. Agli inizi del suo regno affrontò il vescovo di Eraclea, il quale voleva indurlo a usare il suo potere per favorire la confessione che gli era propria a danno delle altre. Allora l'imperatore affermò che non si poneva il compito di analizzare i teologumeni che invece spettava ai ministri di culto (Soz., *h.e.* 6,7). Tuttavia, non dobbiamo credere troppo frettolosamente che allora vi sia stata una situazione di perfetta parità tra pagani e cristiani. Se per alcuni aspetti ebbe a ripetersi ciò che si era già verificato nell'età di Costantino, libertà di culto per tutti e liceità dei sacrifici pagani, però non si potevano mettere indietro le lancette della storia: l'attività di energiche guide ecclesiastiche non solo (pre)determinò e (pre)dispose successivi assetti esplicitamente antipagani dell'età teodosiana ma, nell'immediato, indusse la promulgazione di norme a favore della Chiesa e, di conseguenza, di messa in minoranza dei pagani. È tutta una legislazione congiunta di Valentiniano I (per l'Occidente) e di Valente (per l'Oriente):

364 *CTh* 16,2,17: riconferma di *CTh* 16,2,6 (divieto ai ricchi di essere ammessi al clero). La misura attestava il favore verso i ministri di culto cristiano poiché intendeva evitare un afflusso nei loro ranghi di possidenti desiderosi di mettere il loro patrimonio al sicuro, avvalendosi dell'immunità dai *munera civilia* già riconosciuta al clero.
CTh 16,1,1: pena di morte al giudice (o all'*apparitor*) che avrebbe obbligato un cristiano a far da guardiano a un tempio pagano.
CTh 5,13,3: il patrimonio dei templi pagani, precedentemente loro restituito da Giuliano, è devoluto a favore dello Stato.
365 *CTh* 9,40,8: divieto di condannare ai ludi gladiatori i criminali cristiani.

367 *CTh* 9,38,3: amnistia in occasione della festa di Pasqua, tranne che per i reati di lesa maestà, violazione di tombe, avvelenamento, magia, adulterio, ratto e omicidio.
368 *CTh* 11,7,10: divieto ai percettori d'imposta di perseguire i cristiani nel giorno di domenica.
370 *CTh* 16,2,18: riconoscimento di validità al provvedimento dell'ultimo periodo di Costanzo; e cioè contro i *decreta paganorum* di età giulianea; è il testo giuridico nel quale compare per la prima volta il termine *paganus*[37].
CTh 9,38,4: ancora un'amnistia in occasione della Pasqua.
CTh 16,2,20: misure contro ecclesiastici e monaci che, *sub praetextu religionis*, si introducono nelle case al fine di carpire testamenti ed eredità. La Chiesa conservava comunque la sua capacità di ereditare. Questa norma interveniva esclusivamente a tutela dei soggetti più deboli (minorenni e vedove) affinché non fossero irretiti e turlupinati da ecclesiastici «vel aut ex ecclesiasticis [che tradurrei "ministri di culto e loro figli"] vel qui continentium se volunt nomine nuncupari». La disposizione suscitò il rimprovero di Ambrogio (*ep.* 73,13; *de off.* 1,20,87) e di Girolamo (*ep.* 52,6), il quale, però, da buon conoscitore di quel clero romano di età damasiana che la legge aveva presente, con onestà si lagnò non tanto del disposto quanto della diffusa immoralità da cui esso prendeva le mosse e alla quale intendeva porre argine [393].
CTh 16,2,19: il patrimonio di un curiale entrato nel clero resta a disposizione della curia per dieci anni, quindi gli è restituito.
CTh 9,16,8: pena di morte per gli astrologi e per chi si rivolge loro.
371 *CTh* 15,7,1: i mimi che vengono battezzati in pericolo di morte, se continuano a vivere non sono più obbligati a esercitare quel mestiere.
CTh 16,2,21: solo i decurioni entrati nel clero prima del 364 godono dell'immunità dai *munera curialia*.
372 *CTh* 16,5,3: divieto di riunione per i manichei; i loro locali confiscati, i loro ministri multati, loro stessi espulsi dalla città.
CTh 16,2,22: riconferma la legge *CTh* 16,2,21 del 371.
373 *CTh* 16,6,1: il vescovo che ribattezza è dichiarato indegno di rivestire la sua carica.

Graziano

Valentiniano I morì nel 375, lasciando quale successore il figlio diciassettenne Graziano (375-383)[38]. A costui venne associato il fratellino Valentiniano II (375-392) il quale, poiché aveva soltanto quattro anni, fu messo sotto la tutela della madre Giustina e del generale Flavio Teodosio. In materia di religione si assunse dapprima un atteggiamento di neutralità ma poi, dal 378, su questi *pueri imperatores*, e su tutta la corte milanese, iniziò

a esercitare un'influenza enorme il vescovo di Milano Ambrogio[39]. Costui, dopo aver percorso un rispettabile *cursus honorum* politico, era stato eletto vescovo e, dall'alto della sua esperienza di ex governatore e di consumato conoscitore dei corridoi del potere, riuscì a pilotare la politica di corte in senso decisamente filocattolico.

Graziano continuò la tendenza legislativa del padre mirante ad assicurare benefici alla Chiesa e al clero; per quanto riguarda il paganesimo, però, egli avviò le seguenti misure che lo avrebbero sempre più mortificato.

376 *CTh* 16,5,4: a beneficio della santa religione cattolica sono vietate le riunioni degli eretici e i loro locali di culto sono confiscati.
CTh 16,2,23: il clero può essere giudicato soltanto da tribunali ecclesiastici se si tratta di affari ecclesiastici, ma anche di delitti di non grave entità; quanto ai crimini, essi esigono l'intervento del giudice ordinario o di autorità adeguate.
377 *CTh* 16,2,24: sono esonerati dai *munera personalia* i presbiteri, i diaconi, i suddiaconi, gli esorcisti, i lettori, gli ostiarii.
CTh 16,6,2: confisca dei beni per gli scismatici che ribattezzano.
378 Graziano decreta la revoca degli esili comminati per motivi legati alla religione e, pertanto, concede il diritto per tutte le denominazioni, a eccezione di manichei, fotiniani ed eunomiani, di svolgere riunioni di culto (Soc., *h.e.* 5,2; Soz., *h.e.* 7,1,3; Theod., *h.e.* 5,2,1).
379 Il precedente provvedimento viene revocato da *CTh* 16,5,5, che interviene pesantemente contro il dissenso religioso invocando ogni legge di Dio e degli uomini.
CTh 13,1,11: a beneficio del clero è decretata l'esenzione dal pagamento del *chrysàrguron*, una pesante tassa che gravava su chiunque si procurasse reddito.

Come si diceva, fu per influenza di Ambrogio, e per emulazione del valoroso generale Teodosio, che Graziano iniziò a legiferare in maniera da separare definitivamente lo Stato romano da quelle vetuste tradizioni che ne avevano costituito, per così dire, l'anima.

Il 382 è un anno significativo. Vennero promulgate due *constitutiones*. Con la prima veniva a cessare ogni sostegno economico da parte dello Stato all'antico e prestigioso collegio delle vestali di Roma, così come a tutti i sacerdozi pagani; inoltre, venivano confiscati i beni dei templi e dei collegi sacerdotali pagani. Con tutto ciò si consumava il grande divorzio tra la *res publica* romana e il suo più che vetusto impianto cultuale. Fu un duro colpo poiché il culto pagano, da sempre *religio civica*, ora avrebbe potuto sopravvivere soltanto in quanto devozione privata. Questo era già il caso dei culti dei misteri, che si protrassero ancora per un certo tempo, talvolta

quasi traendo un intimo viatico da questo clima di trincea. È da collocare proprio in questo contesto la ristrutturazione del mitreo romano presso la via Flaminia da parte del *vir clarissimus* Tamesius Augentius Olympius[40], che affermava di non aver ricevuto sostegno pubblico ma di aver fatto ricorso esclusivamente alle sue risorse, gratificato pertanto di aver condiviso queste stesse con gli abitanti del cielo.

Per la storiografia pagana, specialmente per Eunapio [249] e quindi per Zosimo [250], la separazione tra la sfera della politica e quella della religione aveva coinciso con la rottura della *pax deorum* e, per tale motivo, sarebbe stata foriera del tracollo dell'impero di Roma, rimasto come un corpo privo d'anima. Dal canto loro le fonti cristiane hanno giudicato in senso opposto i *constituta Gratiani*, la cui valutazione esatta non è cosa facile per noi oggi, e proprio a causa di queste enfatizzazioni[41]: in concreto, dipendiamo in buona parte da affermazioni di Ambrogio[42] e dalla terza *relatio* dell'oratore pagano Simmaco [265].

Il secondo provvedimento, sempre del 382, ordinava la rimozione della statua della dea Vittoria[43] e del relativo altare dall'aula del Senato a Roma. Questo gesto apparve carico di significato e, nella successiva storiografia, assurse a simbolo della lotta tra "tolleranza" e "intolleranza"[44].

Ecco i fatti[45]. La statua era stata inizialmente portata a Roma da Taranto. Ottaviano, dopo che, nel 31 a.C. era prevalso su Marc'Antonio, l'aveva collocata insieme al relativo altare nella curia del Senato. Entrando nell'aula i senatori avevano la consuetudine di bruciarvi un granello d'incenso; il 3 gennaio vi stendevano la mano formulando voti di prosperità per l'impero. La statua (e probabilmente anche l'annesso altare con il quale essa era tutt'uno) era rimasta al suo posto fino a quando Costanzo II, nel 357, ne aveva ordinato per la prima volta la rimozione [203]. Giuliano, poi, fu ben lieto di ricollocarla nell'aula, dove rimase fino all'iniziativa di Graziano del 382, che ne prescrisse la rimozione. Il Senato allora era ancora pagano nella sua grande maggioranza e si sentì profondamente offeso. Fu così che agli inizi del 383 l'assemblea incaricò un suo autorevole esponente, Simmaco [265], accompagnato da una delegazione, di recarsi a Milano, presso l'imperatore, al fine di perorare la causa del ripristino dell'ara. A motivo dell'intervento di Ambrogio, Simmaco non fu neanche ricevuto dall'imperatore e, turbato, dové far ritorno a Roma. Forse l'elemento più forte delle argomentazioni di cui Simmaco intendeva farsi rappresentante era la contraddizione ravvisabile tra queste norme, che mortificavano i culti tradizionali, e la carica di

pontifex maximus, che l'imperatore deteneva e che, al contrario, avrebbe dovuto comportare interventi a loro sostegno. Fu probabilmente proprio in tale circostanza che Graziano, forse ancora una volta ispirato da Ambrogio, depose quella carica che mai più un imperatore romano avrebbe poi assunto (Zos. 4,36,5). Abbiamo motivo di ipotizzare che questa sua azione fu strumentale al rifiuto che egli oppose alla richiesta dei senatori. Sta di fatto che la carica di *pontifex maximus* gli è attestata per l'anno 370 (*CIL* VI 1175) e 379 (Aus., *grat. act.* 35), pertanto il più probabile momento della deposizione del titolo fu proprio questo, quando voltò le spalle alle richieste del Senato[46]. In quello stesso anno una grave carestia infierì su Roma e l'Italia; inoltre, nel mese di agosto, Graziano fu ucciso mentre tentava di prevalere sull'usurpatore Massimo: ai pagani tutto ciò apparve come un castigo degli dèi offesi.

Nel 384 il Senato tornò di nuovo all'attacco, incaricando ancora una volta Simmaco di convincere il nuovo imperatore, Valentiniano II, ad abrogare tutti i provvedimenti antipagani del defunto Graziano. Nella primavera ebbe luogo l'incontro. Valentiniano II, allora quattordicenne, ascoltò con attenzione la famosa *Relatio pro ara Victoriae* che Simmaco pronunciò al suo cospetto[47]. Alla corte milanese tanto i pagani quanto i cristiani furono impressionati dall'arte retorica e dalla gravità delle argomentazioni. Simmaco sosteneva sia la necessità di non alterare le tradizioni antichissime, che avevano in passato assicurato a Roma la sua prosperità, sia l'opportunità di non introdurre divieti in materia di religione. L'oratore asserì con solennità che il mistero il quale avvolge l'universo è così grande che non sarebbe bastata una sola strada per comprenderlo; da ciò egli faceva derivare la necessità di assicurare quel pluralismo in materia di fede che il paganesimo, allora già chiaramente avviato al suo declino, invocava ripetutamente. Due lettere di Ambrogio (*epp.* 17 e 18) indirizzate all'imperatore, più modeste per stile e impianto retorico, ma ben più energiche per tono e contenuto, intimidirono il giovane imperatore e lo persuasero a non venir meno al suo ruolo di difensore della fede cristiana, presentato come sicura garanzia di vittorie e di prosperità per l'impero.

In seguito il Senato tentò ancora di riottenere la sua statua; si intervenne sia presso Teodosio I (391), sia ancora presso Valentiniano II (392). Per breve tempo, nel 393, l'altare fu ricollocato in occasione dell'effimero regno del filopagano Eugenio, ma già l'anno successivo, con la vittoria di Teodosio I su quest'ultimo, il sogno tradizionalista dei senatori pagani di Roma tramontò definitivamente. La vicenda dell'*ara Victoriae* assurse poi

a emblema del conflitto tra paganesimo e cristianesimo e ad *exemplum* della vittoria di quest'ultimo. In tal senso, già intorno al 405, si attardò la lunga composizione poetica di Prudenzio *Contra Symmachum*, un testo non privo di interesse storico poiché, oltre a tentare una confutazione dell'appello alla tolleranza del pagano Simmaco, documenta la progressiva adesione al cristianesimo del Senato romano e la diffusione di quella teologia politica d'impianto eusebiano, per la quale tra i compiti dell'imperatore vi sarebbe stata anche la cura della salvezza ultraterrena dei sudditi[48]. In questo contesto di "ultima trincea" pagana, mirante ad arginare la politica filocristiana degli imperatori, il Senato romano si costituì quale roccaforte delle ultime resistenze delle antiche tradizioni.

Ritorniamo agli avvenimenti della *pars* occidentale dell'impero. Graziano, nell'estate dell'anno successivo a quello in cui aveva voltato le spalle alle richieste del Senato, cioè nel 383, era morto scalzato dall'usurpatore Massimo, il quale minacciò di invadere l'Italia e indusse alla fuga Giustina. Si rese allora necessario investire d'autorità Teodosio, un generale di origine spagnola, il quale riuscì a debellare Massimo. Ma le usurpazioni non finirono qui. Nel 392, Arbogaste, un generale franco, dopo aver indotto la morte di Valentiniano II, come sembra, fece rivestire la porpora imperiale al retore filopagano Eugenio. Costui, dopo aver fallito un'intesa con il blocco di potere rappresentato da Ambrogio e Teodosio, si legò sempre più al Senato romano, all'interno del quale spiccava Nicomaco Flaviano [268]. Si profilò allora inevitabile uno scontro epocale tra Eugenio e il fervente cattolico Teodosio. Il combattimento fu poi interpretato e considerato come l'ultimo conflitto tra paganesimo e cristianesimo. Eugenio fu sconfitto nel corso di una battaglia presso il fiume Frigido, un affluente dell'Isonzo nelle vicinanze di Aquileia; con lui sembrò essere giunto al tramonto ogni residuo tentativo di restaurazione dei culti pagani. Dal punto di vista politico, e con enormi conseguenze sotto il profilo religioso, l'impero fu riunificato sotto lo scettro del vincitore Teodosio I che sarà chiamato "il Grande".

L'Oriente da Valente a Teodosio I

In Oriente, alla morte di Gioviano, cioè nel 364, fu fatto imperatore Valente[49] che, al contrario del fratello regnante in Occidente Valentiniano I [206], si intromise nelle faccende di religione, favorendo la compagine

ariana. Promulgò anche una legge contro la divinazione e l'astrologia (*CTh* 9,16,8). Il suo regno terminò il 9 agosto del 378 con la memorabile disfatta di Adrianopoli, in seguito alla quale ai barbari visigoti riuscì di porre l'assedio alla capitale Costantinopoli. In quest'anno regnava in Occidente Graziano il quale, per porre rimedio alla tragedia, inviò in Oriente il suo condottiero di fiducia, il già citato Flavio Teodosio. Costui fu il vero dominatore del momento: detenne il potere in Oriente da questo 379 fino alla sua morte nel 395. Ai territori d'Oriente egli aggiunse poi anche quelli d'Occidente, acquisiti a seguito della vittoria su Eugenio del 392. Teodosio I sistemò il problema dei visigoti concedendo loro terre interne al *limes* romano, oppure arruolandoli nell'esercito. Ma ciò che più a noi interessa, e che più ebbe conseguenze nei secoli successivi, fu la sua politica religiosa che determinò una decisa cattolicizzazione dell'impero. Egli perseguì costantemente una politica mirante ad assicurare all'impero l'unità religiosa[50]. Tentò dapprima di avvalersi di trattative e sinodi, ma andò incontro a fallimenti[51], come, del resto, era già accaduto a Costantino. Con questo imperatore fu inferto il colpo di grazia al paganesimo attraverso leggi che imponevano il divieto di frequentare i templi, l'adorazione delle immagini degli dèi, la conversione al paganesimo e, finalmente, nel 392, che imponevano la messa al bando di ogni forma di culto pagano.

In tale traiettoria riveste un rilievo epocale l'editto di Tessalonica del 28 febbraio 380, a firma congiunta di Teodosio I, Graziano e Valentiniano II, con il quale si decretava che la religione unica che gli abitanti dell'impero avrebbero dovuto abbracciare sarebbe stata «quam divinum Petrum apostulum tradidisse Romanis», cioè quella che allora era seguita dal *pontifex* Damaso di Roma e dall'*episcopus* alessandrino Pietro:

> Graziano, Valentiniano e Teodosio al popolo di Costantinopoli.
> Vogliamo che tutti i popoli a noi soggetti seguano la religione che l'apostolo Pietro ha insegnato ai romani e che da quel tempo colà continua e che ora insegnano il pontefice Damaso e Pietro, vescovo d'Alessandria, cioè che, secondo la disciplina apostolica e la dottrina evangelica, si creda nell'unica divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo in tre persone uguali. Chi segue questa norma sarà chiamato cristiano cattolico, gli altri invece saranno stolti eretici, né le loro riunioni potranno essere considerate come vere chiese; essi incorreranno nei castighi divini e anche in quelle punizioni che noi riterremo di infliggere loro[52].

La *constitutio*, nota anche come *Cunctos populos* dalle prime parole che il testo contiene, reprimeva non soltanto le ultime persistenze pagane, ma

anche le "eresie", cioè ogni forma di insegnamento cristiano difforme da quello dei vescovi di Roma e di Alessandria[53]. Tre osservazioni: 1. pressato da un'urgenza politica, Teodosio I non attese le deliberazioni del concilio di Calcedonia, che si sarebbe celebrato pochi mesi dopo, nel 381, ma giocò d'anticipo; 2. le dottrine promosse dalle due sedi citate come esemplari, proprio a seguito di questo concilio si sarebbero progressivamente sempre più diversificate, fino a determinare un lacerante conflitto tra "ortodossia" (a Roma) e "monofisismo" (ad Alessandria); 3. gli storici cristiani antichi non hanno dato alla *constitutio* teodosiana quel rilievo che invece le riconosce la storiografia moderna[54]. Un'ulteriore osservazione: la *ratio* di questo provvedimento rappresenta una svolta nella storia non solo del diritto ma, molto più in generale, delle idee che hanno mosso la civiltà tardoantica. Qui, infatti, per la prima volta fa capolinea un concetto del tutto estraneo a quest'ultima: l'errore dottrinale che porta a deviare dall'unico vero salvifico insegnamento. Laddove per il pagano un culto poteva affiancarsi oppure assimilarsi all'altro, una divinità riceveva una sua *interpretatio* in altro ambito culturale, secondo l'affinità delle sue attribuzioni, un iniziato ai misteri poteva devotamente sacrificare al nume dell'imperatore, laddove i filosofi (e i più dotti tra i sacerdoti) leggevano in questa pluralità di riti e di nomi la difficoltà di comprendere in una singola definizione un mistero ineffabile, non così era per i cristiani, che derivavano dal giudaismo una caratteristica per loro fondamentale e irrinunciabile: la consapevolezza di essere a conoscenza, loro e loro soltanto, dell'unica verità in materia di religione (Gv 14,6)[55].

Con la *Cunctos populos* negli ordinamenti giuridici trovava piena cittadinanza un elemento nuovo: il concetto, tutto cattolico, di "eresia". Ciò fu determinato dall'incidenza della convinzione secondo la quale i dissenzienti non si dovevano considerare persone incorse in errori di ragionamento o valutazione, bensì gente mossa da una volontà malvagia concretizzatasi necessariamente e immancabilmente in azioni perniciose. Da ciò la possibilità (e la necessità) di reprimere l'eresia con il ricorso a pene comminate in base a leggi dello Stato. I legislatori, un po' come gli eresiologi e sulla loro scia, si diedero a catalogare le diverse specie di eresie con l'attenzione dell'entomologo denunziandone volta per volta gli estremi di pericolosità. La repressione degli eretici fu più severa di quella che colpì i pagani. Il lessico adoperato per indicare le eresie e l'eretico andava modellandosi con una violenza al confronto della quale i *rumores* che erano circolati sul conto dei cristiani nei primi tre secoli, o anche gli strali degli

intellettuali anticristiani, potevano apparire ben poca cosa, talché qualcuno avrebbe poi osservato, non senza malizia, che i martiri di questa "inquisizione" sarebbero stati ben più numerosi di quelli che erano precedentemente caduti per decreto delle autorità pagane[56].

Se la illiceità del culto pagano poteva già desumersi da quanto recitava l'editto del 380, altre norme successive andarono a reprimerlo esplicitamente. Tra queste, alcune vanno inserite nel filone consolidato della repressione dell'aruspicina e degli atti di magia perniciosa; altre, ancora successive, furono senza mezzi termini dirette alla repressione dell'esercizio del culto pagano *tout court*. Ma anche le prime potevano esser fatte valere quali strumenti di demolizione dell'impianto religioso tradizionale. Più di prima, ogni *testo* poteva essere utilizzato quale *pretesto* se erano all'opera masse fanatizzate e se ci si poteva avvalere della complicità di autorità di fede cattolica. Si tratta di una dinamica che si era vista all'opera nei primi tre secoli dell'impero, quando però erano stati i cristiani a subire la persecuzione. Ecco alcuni provvedimenti antipagani.

381 *CTh* 16,7,1: i cristiani convertiti al paganesimo perdono il diritto di far testamento.
CTh 16,10,7: i sacrifici e la divinazione sono puniti con l'esilio.
382 *CTh* 16,10,8: il tempio di Edessa rimane aperto ma senza la possibilità di sacrificarvi.
383 *CTh* 16,7,2: i cristiani apostati se battezzati perdono anche la cittadinanza romana, se catecumeni possono testare solo a favore dei fratelli.
385 *CTh* 16,10,9: la divinazione è punita con la tortura.
391 *CTh* 16,10,10: divieto di fare sacrifici, di entrare nei templi pagani, di venerare le statue degli dèi.
CTh 16,10,11: divieto del culto pagano a Roma, quindi in Egitto.
CTh 16,7,4: incapacità di testimoniare nei processi, di far testamento e di ricevere eredità per gli apostati dal cristianesimo.
CTh 16,7,5: nota d'infamia per gli apostati.
392 *CTh* 16,10,12: divieto totale del culto pagano in tutto l'impero.
394 Cessazione dei giochi olimpici.
396 Cessazione dei misteri eleusini.

Per valutare la ricaduta di questa normativa sugli aspetti della vita religiosa in un territorio quale, ad esempio, la Siria, si consideri il caso di quel Materno Cinegio, attuatore di una politica di cristianizzazione forzata. Fu prefetto del pretorio d'Oriente dal 384 al 388 e, in tale sua veste, nel 385 fu destinatario di una legge (*CTh* 16,10,9) la quale reiterava il divieto

dei sacrifici finalizzati all'aruspicina (*CTh* 16,10,7) e ne inaspriva le pene. La norma determinò la protesta di Libanio (*or.* 30,17), il quale asserì che anche l'immolazione di un animale quale cibo per un banchetto poteva costituire materia di denuncia. Cinegio, fervente cattolico, già aveva inaugurato in Egitto la sua prefettura dando prova del suo zelo nel chiudere i templi pagani, in quanto possibile luogo di trasgressione di queste norme. Ora, armato di una *constitutio* ancor più recente, rinvigoriva la sua azione specialmente nelle zone rurali della Siria, avvalendosi dell'esagitazione di monaci e della plebe scalmanata.

Altre innovazioni epocali introdotte da Teodosio I sono contenute in due note *constitutiones* del 391[57]. La prima (*CTh* 16,10,10) vietava senza mezzi termini l'offerta di vittime sacrificali, l'ingresso nei templi, la venerazione di «mortali opere formata simulacra», in altre parole l'esercizio del culto pagano, prevedendo anche capillari sanzioni per le autorità in caso di omessa vigilanza. Anche nell'altro testo legislativo (*CTh* 16,10,12) notiamo il riecheggiamento di espressioni bibliche ricorrenti nelle invettive dei profeti contro gli idoli «fatti dalla mano dell'uomo»: «mortali opere facta et aevum passura». Sullo sfondo di queste norme, dunque, v'è un'esegesi biblica attualizzante, cioè l'applicazione di atteggiamenti dell'Israele antico contro i cananei a una situazione contemporanea che è quella della lotta intrapresa dal *Novus Israel*, cioè dalla Chiesa, contro i residui di paganesimo: l'accoglimento delle istanze di apologeta e di esegeta di Firmico Materno.

Possiamo cogliere ancor meglio il contesto e l'incidenza della prima norma che compone questo "dittico" antidolatrico, se ci soffermiamo sul suo destinatario, che è quel *praefectus Urbis* Ceionio Rufo Albino, pagano[58], che sarebbe stato uno dei personaggi dei *Saturnali* di Macrobio (6,1,1), ma le cui donne di casa erano cristiane: la moglie, la figlia Albina e la nipote Marcella che avrebbe imparato l'ebraico e trasformato la sua residenza sull'Aventino in un centro di studi biblici. Egli era dunque un esponente di quell'*ordo senatorius* il quale, dopo essere stato baluardo della conservazione religiosa contro la novità cristiana ora, tramite l'azione delle sue *clarissimae feminae* che abbracciavano il *propositum* monastico in forme radicali e talvolta scomposte, si avviava alla sua cristianizzazione[59].

Dopo pochi mesi, questa *constitutio* veniva inasprita da un'altra (*CTh* 16,10,11) che non si limitava a reiterare quanto già disposto, e che dimostrava di conoscere l'importanza della discrezionalità di un governatore al fine

di reprimere (o meno) il paganesimo. Ne sono destinatari due personaggi ben noti alla storiografia cristiana[60] per la loro lotta senza quartiere agli ultimi pagani: Evagrius[61], prefetto augustale, e Romanus[62], *comes* d'Egitto. È in questa precisa cornice che dobbiamo collocare la distruzione del famosissimo tempio di Serapide ad Alessandria.

Nel 394 la soccombenza al Frigido di Eugenio, e con lui dei cultori dei riti tradizionali, dové agire da catalizzatore positivo nel processo di normazione antipagana. Ambrogio, per render ragione dell'evento, invocò la categoria teologica della "provvidenza" cristiana. Teodosio I, a Roma, mischiò i suoi ringraziamenti per la vittoria ottenuta con un provvedimento di abolizione dei collegi sacerdotali pagani e di divieto di culto (*CTh* 5,38,3). Fu conservata nella futura memoria l'azione che allora compì impunemente Serena, una cristiana che depredò platealmente la statua della Grande Madre della sua collana per farne un suo personale ornamento (Zos. 5,38,2-3).

L'ultima normazione teodosiana in materia di repressione di culti pagani fu posta come un binario sul quale avrebbe dovuto scorrere l'azione dei due suoi figli, che gli successero rispettivamente in Occidente e in Oriente: l'undicenne Onorio (395-423), sotto la tutela del generale Silicone, e il diciassettenne Arcadio (395-408), sotto la tutela di Rufino. Il «nunc acrius exsequendum» di una loro legge del 395 (*CTh* 16,10,13) suonava in modo significativo quale attestazione di inasprimento della legislazione antipagana del padre; non potevano mancare, inoltre, misure di vigilanza sui magistrati negligenti.

Nel 396 da Costantinopoli, con un'apposita *constitutio* (*CTh* 16,10,14), Arcadio confermava l'abolizione tanto dei sacerdozi pagani quanto delle risorse a loro sostegno. In questo testo desta interesse l'elencazione analitica del personale di culto pagano colpito: sacerdoti, ministri, *praefecti sacrorum*, ierofanti. Era così aperta la via anche al saccheggio selvaggio da parte dei privati che con difficoltà due leggi del 397 (*CTh* 15,1,36) e del 399 (*CTh* 16,10,16) avrebbero cercato di disciplinare: «Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumulto diruantur».

In modo diverso, nel 399 in Occidente, con due *constitutiones*, Onorio tentava una politica di difesa del patrimonio architettonico: bene la proibizione dei sacrifici, ma se gli edifici erano pubblici e privi di statue e di altari allora bisognava preservarli (*CTh* 16,10,15); non priva di elementi di ambiguità era un'altra sua *constitutio* (*CTh* 16,10,18), indirizzata al proconsole d'Africa Apollodoro, la quale attribuiva ai vescovi la competenza

nei processi su tematiche religiose, riconfermava il divieto di celebrare "riti profani (pagani)", ma concedeva pubbliche manifestazioni festose secondo il costume antico e stabiliva che gli edifici di culto pagano non dovevano essere distrutti; inoltre, eventuali idoli oggetto di culto avrebbero dovuto essere consegnati all'ufficio del proconsole.

È proprio su quanto avvenne in Africa che siamo particolarmente informati: qui si creò un clima di confusione e di diffusa esasperazione. L'attaccamento del popolo ai culti antichi dava luogo anche ad azioni violente e scontri fisici con quei cristiani che plasmavano il volto nuovo delle città. È il caso di Sufetula, oggi Sbiba in Tunisia, dove, nello scorcio del 399, alcuni cristiani facendosi scudo di una recente *constitutio* (della quale s'è or ora detto), avevano distrutto una statua di Ercole, veneratissima *interpretatio Romana* del vetusto Melqart fenicio, da secoli protettore di quella città. La reazione aveva lasciato in terra morti sessanta *eversores* cristiani. In tale occasione Agostino (*ep.* 50) si rivolgeva ai maggiorenti locali, colpevoli di non aver esercitato una doverosa energica azione repressiva, e poi nel *sermo* 24,6 tuonava contro il culto di Ercole in Africa, incitando gli uditori a spazzarne via ogni traccia come era avvenuto a Roma: «A Cartagine come a Roma!». Nove anni dopo, nel 408, a Calama, oggi Guelma in Algeria, il clero cristiano aveva tentato di impedire la celebrazione di una festa pagana a motivo delle sue danze ritenute oscene. La reazione del popolo era stata dura e, tra sassate e una devastazione della chiesa, un presbitero cristiano fu ucciso (Aug., *epp.* 90 e 91). Un garbato maestro di retorica come Massimo di Madaura era in grado di formulare, con ben altri toni, il disagio dei pagani di fronte all'abbandono degli dèi antichi che i cristiani perpetravano a beneficio, egli osservava, del culto dei cadaveri dei loro martiri, per giunta dal nome barbarico. Tra le righe di questo corrispondente di Agostino (*ep.* 16) non è difficile cogliere la paura che tale abbandono avrebbe potuto tradursi in danno per la patria.

Le misure di Onorio sembrarono inadeguate ai vescovi dell'Africa i quali, con zelo e rigore, collaboravano con le autorità al fine di eliminare ogni traccia di paganesimo; furono costoro che, riuniti in un concilio cartaginese del 401, chiesero esplicitamente all'imperatore una distruzione sistematica e totale di templi, statue e altari. Nel primo ventennio del V secolo, in forza sia di questa reiterata normazione sia dell'azione pastorale dei vescovi, la "criminalizzazione" del pagano sembra di fatto cosa compiuta in ampi strati dell'opinione pubblica. Ciò ci fa comprendere come mai, nel 423, Teodosio II avvertiva che colui che era di convinzioni

pagane non doveva essere considerato *ipso facto* un delinquente e, pertanto, decretava la sua impunibilità ove mai costui vivesse senza trasgredire le leggi. Facevano eccezione quei cristiani che avevano apostatato passando alla vecchia religione (*CTh* 9,10,24). Questa parabola può considerarsi chiusa nel 435, che è l'anno della *constitutio* di Teodosio II e Valentiniano III, con la quale ogni edificio di culto era condannato alla distruzione, con conseguente purificazione del luogo tramite il segno della croce (*CTh* 16,10,25).

12
Giuliano, Salustio, Libanio

Giuliano imperatore e filosofo

Flavio Claudio Giuliano[1], passato alla storia come l'Apostata, era imparentato con Costantino: quest'ultimo era nato da Costanzo Cloro ed Elena. Successivamente Costanzo Cloro aveva sposato Flavia Massimiana Teodora, da cui era nato Giulio Costanzo, marito di Basilissa e padre del nostro.

Giuliano nacque a Costantinopoli il 6 novembre 331. All'età di sei anni scampò, insieme al fratello Gallo, a una strage che distrusse la sua famiglia e della quale portò per sempre un cupo ricordo. Mandante fu ritenuto l'imperatore Costantino; a Costanzo II, figlio di Costantino, fu rimproverato di non aver fatto niente per evitarla. Il ricordo del sangue che scorse contribuì ad alimentare l'avversione di Giuliano per la religione cristiana. Il piccolo Giuliano fu mandato a Macellum, in Cappadocia, quasi in esilio; qui fu educato da Mardonio, che gli seppe inculcare l'amore per le tradizioni elleniche.

Una tradizione cristiana parla del suo battesimo «da bambino» (Soz., *h.e.* 5,2) e di una sua adesione giovanile alla religione cristiana poi abbandonata; da ciò fa derivare l'epiteto di "apostata". Se tale adesione vi fu, essa non fu mai del tutto convinta: la caratterizzazione di un avversario della fede cristiana come apostata costituisce un *topos* controversistico, come nel caso di Porfirio [136]. V'è anche una notizia secondo la quale Giuliano, con il fratellastro Gallo, sarebbe stato "lettore" nella chiesa di Macellum[2], il che potrebbe anche voler rendere ragione della sua rilevante conoscenza delle Scritture. Il tipo di cristianesimo con il quale il giovane Giuliano ebbe più familiarità fu certamente quello ariano, che vigoreggiava negli ambienti di corte all'epoca di Costanzo II. Ariani furono probabilmente sua madre Basilissa e certamente i vescovi Eusebio di Nicomedia, suo primo tutore, e Giorgio di Alessandria, alla cui biblioteca soleva attingere per documentarsi (Iul., *epp.* 106; 107). Forse Giuliano ebbe abboccamenti con

maestri gnostici; ce lo fa pensare il suo elogio del serpente ("benefattore") che promise la conoscenza ad Adamo ed Eva laddove l'Iddio delle Scritture giudaiche volle impedirla: argomentazioni, queste, che sembrano in sintonia con il pensiero ofita[3]. Così anche il ridimensionamento operato da Giuliano del Dio ebraico, ridotto al rango di una divinità etnarca, ricorda una presa di posizione di tipo gnostico.

La formazione di Giuliano continuò a Nicomedia, alla scuola del noto retore Libanio, poi a Pergamo e a Efeso, dove entrò in contatto con un circolo di filosofi neoplatonici, dediti alla teurgia, e dove fu iniziato ai culti di Mitra e di Cibele. Ad Atene fu iniziato ai misteri eleusini. Nel 355, nominato Cesare da Costanzo II, fu inviato a condurre campagne militari in Gallia e in Germania. Fu pienamente all'altezza dei compiti affidatigli, le truppe lo amarono e lo acclamarono imperatore. Si profilava lo scontro con Costanzo II, ma venne evitato per l'improvvisa morte di quest'ultimo. Giuliano rimase unico imperatore.

Il regno di Giuliano fu breve (361-363) ma di grande significato. Egli tentò di arginare il processo di cristianizzazione dell'impero, che alla sua epoca era già maturo ma che non gli sembrava irreversibile[4]. Il primo provvedimento che promulgò riguardò la concessione della completa libertà di culto ai cristiani di ogni denominazione; furono revocati gli esili a cui erano stati sottoposti i vescovi ortodossi avversati dal suo predecessore, il filoariano Costanzo II. Ammiano Marcellino (22,5,4), nel riferirci questa notizia, insinua che così facendo l'imperatore sperava di alimentare le controversie tra i cristiani: «nessuna belva era più feroce verso il suo simile come i cristiani di diverse denominazioni erano avversi l'un l'altro». Il fronte interno delle comunità cristiane divenne più articolato e le discussioni più vivaci; si pensi ad Antiochia e all'Africa, dove il movimento donatista rialzò la testa.

Dopo un soggiorno a Costantinopoli, il 18 luglio 362 Giuliano fece il suo ingresso ad Antiochia per porvi la sua residenza. Lo storico ecclesiastico Socrate (*h.e.* 2,44) annota: «La chiesa ad Antiochia era in tal modo divisa, e i contrasti coinvolgevano anche coloro che in materia di fede la pensavano alla stessa maniera». I conflitti erano stati accentuati a seguito della deposizione del vescovo ortodosso Melezio che però, proprio in forza della revoca degli esili decretata da Giuliano, aveva fatto ritorno in città nel 362 acclamato dai suoi seguaci. Tra gli ariani v'era anche la fazione radicale degli "anomei", che seguiva le dottrine di Ezio e riteneva la natura

di Gesù dissimile a quella di Dio padre. L'imperatore pagano simpatizzò per questo gruppo (Iul., *ep.* 46; Philost., *h.e.* 3,27).

Presso la corte di Giuliano si affollavano alcuni pensatori che con lui sognavano e si adoperavano a una "restaurazione" dei culti antichi: Massimo di Efeso[5], caro all'imperatore più di ogni altro, Prisco[6], il sofista Imerio[7], il medico Oribasio[8] il *magister officiorum* Anatolio[9] e, principalmente, il prefetto del pretorio per l'Oriente Salustio [229]. In secondo piano troviamo il governatore della Palestina Entrechius[10], il *comes rei privatae* Elpidio[11], il sommo sacerdote e storico (Lib., *ep.* 1508) Seleucus[12] che però aveva padre e moglie cristiani, il *comes rei privatae* (370-377) e poeta Fortunatianus[13], il filosofo e retore Celsus[14] e il retore Ablabio[15], che fu con ogni probabilità dapprima pagano (Lib., *ep.* 921), poi convertito al cristianesimo, presbitero e finalmente vescovo novaziano a Nicea (Soc., *h.e.* 7,12). Non è il caso di parlare di un "partito pagano" quanto, piuttosto, di personaggi che avevano rapporti più o meno stretti con l'imperatore, vuoi per trarne un utile di tipo "politico", vuoi per un'affinità di sentimento religioso e di visione della vita. All'indomani della caduta del loro imperatore la pagarono con processi ed esecuzioni.

Il neoplatonismo[16] al quale Giuliano aderì derivava da «quel Giamblico che era veramente divino e terzo dopo Pitagora e Platone» (Iul., *ep.* 12); subì anche l'influsso del contemporaneo Salustio. Era un pensiero pervaso da una sensibilità esasperatamente religiosa, cercava con morbosità il contatto con dèi e dèmoni, si interessava della natura dell'anima e del suo destino e sovente non disdegnava la teurgia, cioè l'esercizio di quei rituali che pretendevano di evocare dèi e dèmoni e di ottenerne i favori. Il caso di Giuliano costituisce una palmare conferma del fatto che l'ultima trincea pagana contro il cristianesimo fu proprio l'eredità filosofica di Platone, la quale però contemporaneamente (e sempre più in seguito) in modo paradossale veniva acquisita dai pensatori cristiani quale ossatura del loro pensiero teologico.

Giuliano è ricordato dai cristiani come un persecutore. Ma, più che una persecuzione, quello messo in atto da Giuliano fu un "conflitto culturale"[17]. Volle revocare le situazioni di privilegio a favore dei cristiani che si erano determinate da Costantino in poi. Questa avversione derivava anche dalla sua teoria degli dèi "etnarchi": il giudaismo, con il suo Dio, traeva una sua legittimazione dall'essere la religione di una particolare etnia; da questa era derivato il movimento cristiano il quale però aveva cambiato le carte in tavola, aveva abbandonato la prassi sacrificale e molti tratti distintivi

della sua originaria matrice e, cosa più grave, aveva attivato un suo piano egemonizzante trasformandosi da oscura setta della Galilea in movimento intollerante verso ogni altro. L'esclusivismo dei cristiani era inammissibile per Giuliano così come lo era già stato per Celso e per Porfirio.

Giuliano rimproverava ai cristiani di confondere il Dio nazionale dei giudei con il sommo Iddio e, cosa ancora più grave, di individuare nella figura umana di Gesù l'incarnazione del Dio creatore. Egli ebbe a soffrire anche per il fatto che i pensatori cristiani, da Nicea in poi, avevano applicato la terminologia filosofica dei neoplatonici alle loro definizioni teologiche. Vocaboli medesimi ma con accezioni diverse, anzi diametralmente opposte. L'imperatore, per esempio, parlava della "sostanza" e della "ipostasi" di Helios-Sole così come i cristiani adoperavano un simile linguaggio in riferimento al Cristo-Logos.

Nell'estate avanzata del 362 Giuliano si diede a comporre il trattato che in modo più sistematico avrebbe dovuto confutare la dottrina, le Scritture e i costumi dei cristiani: il *Contra Galilaeos*. Il titolo già la dice lunga sul contenuto: i seguaci di Gesù costituivano a rigor di termini un'oscura setta di una regione periferica della Palestina, assurda dunque era la loro pretesa di rappresentare un culto universale a cui affidare le sorti dell'impero.

L'opera, articolata in origine in tre libri, è scomparsa. Ne sopravvivono ampi frammenti grazie principalmente alla confutazione dal titolo *Per la santa religione dei cristiani contro i libri dell'empio Giuliano*, composta tra il 433 e il 441 da Cirillo d'Alessandria, che la dedicò all'imperatore Teodosio II. Ma anche quest'ultima opera non è pervenuta nella sua interezza: ne abbiamo i primi dieci libri dedicati a contrastare il solo primo di Giuliano. Vanno ricordate anche altre confutazioni dalle quali attingiamo una messe ben più esigua di frammenti e allusioni. Ancora in vita l'imperatore, scrisse Apollinare di Laodicea. Subito dopo la sua morte si levò la voce di Gregorio di Nazianzo, con la sua quarta e quinta orazione, e furono quindi composti i due inni di Efrem contro il «re sacerdote e mago». Poi Giovanni Crisostomo, antiocheno, con i suoi trattati *Su san Babila, contro Giuliano e i pagani* e *Sulla divinità di Cristo contro giudei e pagani*. Ancora: intorno al 378 scrisse Teodoro di Mopsuestia difendendo la memoria di Diodoro di Tarso, suo maestro contro il quale s'era pronunciato Giuliano [232]. Niente rimane dei trattati di Filippo di Side e di Alessandro di Gerapoli, attivi nella prima metà del V secolo. I frammenti giulianei, dopo la classica edizione di Neumann, sono ora editi da Masaracchia[18].

Da contraltare alle denigrazioni dei cristiani abbiamo i due ritratti di

Giuliano che ci hanno lasciato gli antiocheni pagani Libanio e Ammiano Marcellino. Il primo ne salutò entusiasticamente l'inizio del regno con la sua orazione tredicesima; poi, gli dedicò le orazioni diciassettesima e diciottesima, quest'ultima detta funebre. Ammiano ne fece l'eroe delle sue *Storie*, ma in queste l'esaltazione di Giuliano non è assolutamente acritica [245].

Per la ricostruzione del pensiero anticristiano del nostro è importante anche lo studio del suo epistolario[19], di circa ottanta missive. Talvolta, vestendo i panni del sommo sacerdote del rito pagano, si rivolgeva a sacerdoti e governatori fornendo indicazioni, rimproveri, esortazioni. Questi testi potrebbero essere etichettati come vere e proprie "encicliche". È importante la missiva nella quale forniva spiegazioni su un suo provvedimento che allontanava i cristiani dall'insegnamento delle lettere (Iul., *ep.* 61c). Egli così argomentava: da un insegnante si esige la coerenza. Dunque è opportuno che chi trasmette la conoscenza della civiltà ellenica debba anche credere nei suoi contenuti; i cristiani, conseguentemente, non avrebbero potuto insegnare qualcosa di cui non erano intimamente persuasi; meglio avrebbero fatto a chiudersi nelle loro chiese per insegnare i vangeli di Matteo e di Luca.

Giuliano morì ad appena trentadue anni, nel 363, durante la spedizione militare contro i persiani. Una freccia (scagliata da un cristiano?) mise così fine alla sua vita e al suo sogno di fermare l'avanzata trionfante del cristianesimo riportando in auge gli dèi antichi. All'indomani della morte dell'imperatore fu facile ai cristiani epurarne gli amici dagli ambienti del potere, ma non fu così facile per le guide ecclesiastiche mettere a tacere le critiche che egli aveva scagliato all'indirizzo della loro religione.

La tradizione storiografica sul conto di Giuliano non conobbe sfumature: fu descritto come l'ultimo dei grandi imperatori, oppure come un'abominevole apostata. Anche la storiografia moderna non ha sempre saputo mantenersi in equilibrio tra l'esaltazione e l'esecrazione.

L'anticristianesimo di Giuliano

È possibile distinguere diversi ambiti entro i quali la critica giulianea si sviluppò. V'è l'aspetto scritturistico, che è fondamentale poiché agli occhi del pagano era chiaro che l'edificio della fede cristiana si ergeva sulle pagine della Bibbia. V'è quello dottrinale, che prende corpo principalmente nella confutazione della dottrina della divinità di Cristo. V'è la critica ai

costumi dei cristiani diversi sia dalla tradizione giudaica sia da quella classica. Interessanti anche le riflessioni circa l'aspetto sociale incentrate sulle trasformazioni che la marciante egemonia della Chiesa introduceva nella società antica. Per Giuliano il cristianesimo era un corpo estraneo che si incuneava nella compagine antica e ne scardinava i fondamenti. Libanio (*or.* 18,178) colse l'assunto dell'intera opera giulianea quando riferì che essa era stata scritta per confutare coloro che «di un uomo della Palestina fanno un Dio e Figlio di Dio».

Il giudaismo[20] si rivelava quale matrice (sia pur tradita) della fede cristiana. Le pagine giulianee rivelano una strategia anticristiana che passava attraverso quel "fronte della tradizione", formato da paganesimo e giudaismo, di cui abbiamo già parlato [29]. Questo strumentale "filogiudasmo" di Giuliano non sfuggì all'attenzione di Gregorio di Nazianzo (*or.* 4,3). Forse il "filosabazio" al quale accenna misteriosamente Epifanio di Salamina (*panar.* 51,8), abbinandolo a Celso e Porfirio, è da identificare proprio con Giuliano.

I buoni rapporti che l'imperatore ebbe con la comunità giudaica furono probabilmente incoraggiati anche dall'influente esempio di Libanio, che fu amico e corrispondente del patriarca dei giudei. Forse egli ricordava che il suo odiato predecessore, Costanzo II, aveva fatto scorrere sangue giudaico sedando la rivolta del 353 e comminando pene severissime come la distruzione di Beth She'arim e l'incendio di Sefforis (Soz., *h.e.* 4,7). Giuliano volle avere buoni rapporti con i giudei dell'impero persiano in vista della sua spedizione contro Shapur II, che di questi era benefattore.

La religiosità giulianea faceva leva sulla pratica dei sacrifici. I giudei ne erano impediti perché il loro tempio gerosolimitano era caduto in macerie nel 70[21]. L'imperatore tentò di far ricostruire quel venerando santuario[22] anche per dimostrare l'infondatezza della profezia di Gesù secondo la quale di quell'edificio mai più sarebbe rimasta «pietra su pietra»[23]. Ammiano Marcellino (23,1,3) ricorda i gravi incidenti di carattere miracoloso che impedirono la realizzazione del progetto; in questi la tradizione cristiana ravvisò i segni della volontà divina. La benevolenza di Giuliano verso i giudei è attestata, tra l'altro, dal seguente brano del *Contra Galilaeos* (fr. 72):

> I giudei hanno un comportamento simile a quello dei gentili, eccettuata la loro fede in un unico Dio. Questa è la loro peculiarità a noi estranea. Quanto al resto noi possiamo parlare di comunanza: templi, santuari, altari, purificazioni, alcune prescrizioni che si presentano o assolutamente identiche o con ben piccole differenze.

Giuliano prestò attenzione a testi che erano utilizzati nella controversia tra cristiani e giudei. Egli ebbe notizie di tali dispute e se ne avvalse per quell'aspetto della sua "crociata" anticristiana che si fondava sull'esegesi biblica[24]. Distinguiamo tre ambiti controversistici: 1. la figura di Gesù alla luce delle profezie veterotestamenarie; 2. la validità e il valore salvifico della Legge; 3. l'abbandono d'Israele da parte di Dio e il ruolo della Chiesa come "Nuovo Israele".

Quanto al primo punto, si rileva che l'esegesi di Giuliano coincideva spesso con quella dei maestri giudei; è il caso della profezia di Gen 49,10, «Non verrà mai meno un capo della stirpe di Giuda, né una guida della sua discendenza», dove egli (Iul., *Galil.* fr. 62) ravvisò un'allusione alla dinastia di Davide e non a Gesù. Inoltre, in Num 24,17 «Sorgerà una stella da Giacobbe e un uomo da Israele», che il pagano (*ibid.*) riferiva a Davide, come i giudei, e non a Gesù, come i cristiani; Dt 18,18, dove Mosè prediceva la venuta di un profeta come lui stesso e il pagano (fr. 62) escludeva ogni riferimento a Gesù sostenendo che la profezia si riferisse a un inviato del tutto uomo; Is 7,14, dove Giuliano (fr. 64), come i giudei, scartava l'interpretazione cristologica e ogni riferimento a Maria; Os 11,1, a proposito del venir fuori dall'Egitto in cui il pagano (fr. 101) ravvisava un riferimento all'esodo degli ebrei e non alla fuga della sacra famiglia di evangelica memoria. Giuliano, inoltre, a differenza di altri polemisti anticristiani, si dimostrò familiare con la lettura di libri biblici quali il Levitico e il Deuteronomio, poiché questi contenevano le prescrizioni rituali dell'ebraismo dalle quali egli era colpito positivamente.

Tuttavia Giuliano, da buon ellenista, non poteva avere una considerazione alta del popolo giudaico. Nella sua opera non mancano le critiche, anche molto corrosive. Queste riguardano la "gelosia" di un Dio etnarca che presumeva di essere unico e assoluto secondo l'immagine che ne aveva rivelato Mosè, quella di un essere caratterizzato da gelosia e invidia, vanità e orgoglio. Attributi questi che si traducevano in intolleranza verso gli altri dèi e in inspiegabile violenza, come nel caso Finees (Lv 25,11) ispirato proprio dalla collera di Dio a compiere stragi (Iul., *Galil.* frr. 33; 36). Lo stesso Mosè veniva criticato per aver introdotto il monoteismo e aver dato origine a una fazione piccola sempre assoggettata ad altri popoli, per non parlare degli scarsi contributi che gli ebrei avevano dato all'umanità sul piano della cultura e dell'arte, a differenza degli elleni, ricchi dei doni delle muse.

Ecco alcune tra le principali critiche formulate da Giuliano all'indirizzo della fede dei cristiani:

– Il cristianesimo è una religione irrazionale che si risolve in un inganno: «La macchinazione dei Galilei è un'umana menzogna messa su con capziosità. Essa non ha niente di divino, ma, agendo sulla parte irrazionale dell'anima che, come i fanciulli, ama le favole, ha reso credibile le loro mostruose invenzioni» (fr. 1).
– Il Dio della Bibbia presenta caratteri inaccettabili: «Ma con "non adorate altri dèi" [Mosè] pronunzia certo una grossa calunnia su Dio, "Dio è infatti invidioso", afferma. Ed ancora in altri passi: "il nostro Dio è un fuoco che divora". Così un uomo invidioso e maligno ti sembra spregevole, ma fai dell'invidia un attributo divino, se Dio è definito invidioso?» (fr. 33).
– I cristiani hanno tradito tanto la religione giudaica quanto quella ellenica: «Perché non rimanete fedeli neppure alla tradizione ebraica e non rispettate la legge data loro da Dio? perché abbandonando i costumi dei padri e fondandovi sulle predizioni dei profeti, vi siete allontanati più da loro [= i giudei] che da noi [= gli elleni]? Se infatti si vuol considerare la verità su di voi, si considererà che la vostra empietà è composta della sfrontatezza giudaica e dalla volgare indifferenza dei gentili. Cogliendo non il meglio, ma il peggio di entrambi, voi avete realizzato un ricamo di malvagità» (fr. 58).
– La dottrina della divinità di Gesù è contraria alle Scritture giudaiche e, per quanto riguarda gli evangelisti, è insegnata dal solo Giovanni: «Ma se secondo voi il Verbo è "Dio da Dio" ed "è nato dalla sostanza del padre", perché dite che la vergine è madre di Dio? Come potrebbe quella che è un essere umano come noi generare un dio? Ed ancora, mentre Dio dice chiaramente: "io sono e non c'è salvatore all'infuori di me (Dt 32,32; Os 13,4)", voi osate chiamare salvatore il figlio di lei?» (fr. 65). «E siete così sciagurati da non rispettare neppure gli insegnamenti che vi hanno trasmesso gli apostoli; ma anche questi hanno subito a opera dei loro successori un'empia deformazione. Per quel che riguarda in particolare Gesù, né Paolo, né Matteo, né Luca, né Marco hanno osato mai chiamarlo Dio. Ma il buon Giovanni, avendo avuto sentore che in molte città greche e italiche una gran massa di gente era stata già contagiata da questa peste, sentendo poi dire, io penso, che anche le tombe di Pietro e di Paolo erano oggetto di culto, benché segreto, sentendolo tuttavia dire, ebbe per primo il coraggio di fare una simile affermazione» (fr. 79).
– Il precetto evangelico sulla povertà è impraticabile e, anche se lo fosse, si risolverebbe in un danno per la società: «Ascoltate una bella e civile raccomandazione: "Vendete i vostri beni e dateli ai poveri; procuratevi ricchezze che non si deteriorano". Chi può pronunziare un ordine più civile di questo? Se infatti ti dessero ascolto tutti, Gesù, chi potrebbe essere il compratore? Chi può approvare una simile raccomandazione che, una volta impostasi, non lascerebbe possibilità d'esistenza a nessun popolo, a nessuna città, e nemmeno a una sola famiglia? Come, infatti, se si vende tutto, può esistere una famiglia? È poi chiaro che se in una città vendono tutti insieme, non si potrebbe trovare compratore» (fr. 100).

Salustio filosofo

Nei mesi in cui Giuliano risiedeva da imperatore ad Antiochia rivestì la prefettura del pretorio d'Oriente Saturninius Secundus Salustius (361-365)[25], che qui pure aveva residenza e ufficio. Il prefetto affiancò l'imperatore nella sua battaglia culturale e religiosa con pieno convincimento anche se con stile ben diverso.

Salustio scrisse un trattato dal titolo *Sugli dèi e sul mondo*[26], detto "l'ultimo catechismo pagano". Era uomo dedito agli studi di filosofia. Ne siamo informati leggendo il discorso che Giuliano compose in occasione della sua partenza dalla Gallia che è del 358. In questa orazione[27] egli veniva elogiato per essersi dedicato alla conoscenza della divinità secondo il costume degli elleni, cioè attenendosi al retto ragionamento e non lasciandosi influenzare da favole incredibili e da assurdi miracoli, com'è costume dei "barbari". Con tali espressioni Giuliano alluse polemicamente ai cristiani sovente equiparati ai barbari[28] e il cui fideismo era un bersaglio dei pagani [309]. Lo stesso Salustio, nell'esordio della sua opera, poneva a coloro che desideravano essere istruiti intorno agli dèi come condizione l'aver ricevuto sin dall'infanzia una retta paideia e il non aver abbracciato credenze irrazionali. Quello dei requisiti del buon discepolo era un antico motivo platonico (*resp.* 2,3777abc) e poi plotiniano (*enn.* 1,3,3) a cui i polemisti pagani avevano sempre fatto ricorso con finalità anticristiana[29].

Dopo la separazione in Gallia, il sodalizio Giuliano-Salustio si ricompose ad Antiochia: il prefetto filosofo divenne interlocutore dei *Saturnali* giulianei [193] e fu anche dedicatario del suo discorso *Su Helios re*. Il trattato di Salustio fu composto in pieno spirito di collaborazione con la politica anticristiana di Giuliano. Per tale aspetto, egli può essere assimilato a quei governatori di provincia che avevano affiancato l'azione anticristiana dei loro imperatori corroborandola con un impegno di tipo intellettuale come, ad esempio, all'epoca di Massimino Daia aveva agito Hierocle Sossiano [182]. Questo può anche considerarsi un ulteriore tratto che accomuna l'impegno anticristiano dei due imperatori, il tetrarca e il filosofo. Dobbiamo però notare che, a differenza di quello di Hierocle, lo stile di Salustio fu pacato e indiretto, il che, molto probabilmente, spiega sia la sopravvivenza dell'operetta salustiana, sia la scomparsa dell'*Amante della verità* di Hierocle, che grondava di invettive contro le Scritture.

La moderazione di Salustio trova conferma nella storiografia ecclesiastica, la quale ci informa del suo atteggiamento verso la politica persecuto-

ria che venne dispiegata a carico dei cristiani. Secondo gli storici ecclesiastici l'imperatore Giuliano, in occasione della translazione delle reliquie di san Babila e del connesso incendio del tempio di Apollo a Dafne, si sarebbe determinato a intraprendere una violenta persecuzione[30], ma sarebbe stato trattenuto proprio dal prefetto Salustio che gli avrebbe fatto rilevare come, così facendo, si sarebbe ottenuto il risultato di accrescere il numero dei martiri cristiani. Socrate (*h.e.* 3,19), Sozomeno (*h.e.* 5,19-20), Teodoreto (*h.e.* 3,7), Filostorgio (*h.e.* 7,8) riferiscono questa vicenda con sostanziale concordanza. Rufino (*h.e.* 1,37) aggiunge che Salustio fece torturare l'*adulescens* cristiano Teodoro, e poi lo gettò in carcere, soltanto allo scopo di convincere l'imperatore della disarmante fermezza dei cristiani. Leggiamo anche che successivamente egli si rivolse all'imperatore elogiando la costanza del cristiano e dicendo che proprio da questo atteggiamento traeva vantaggio la sua religione. Anche a proposito del vescovo eversore Marco di Aretusa [202], Salustio intervenne, ma invano, per evitare azioni violente; Gregorio di Nazianzo (*or.* 4,91) e Sozomeno (*h.e.* 5,10) ci riferiscono di questo episodio elogiando Salustio per aver fatto il possibile al fine di impedire la sofferenza di un uomo così anziano. Sembra che l'immagine di Salustio sia stata riprodotta insieme a quella di altri corifei del paganesimo, o di scene di rituali o di simulacri antichi, su quei contorniati fatti coniare nel IV secolo per rievocare quel mondo culturale pagano ancora caro ai circoli senatoriali della Roma di quell'epoca[31].

Nel contesto di un argomentare estremamente logico e serrato, non abbiamo difficoltà a reperire nel trattato del prefetto spunti anticristiani, alcuni dei quali erano ricorrenti. L'opera è pervasa da un intento "missionario", in sintonia con il programma giulianeo. Ecco un elenco di alcuni temi anticristiani.

- 1,2 e cap. 14: la divinità è impassibile, immutabile, esente da passione[32]; l'affermazione rivela la sua valenza anticristiana se si considera che ai pagani sembrava assurdo riconoscere a Dio passioni quali ira, gelosia, vendetta. Il tema è presente in Porfirio (*c. Christ.* fr. 84); Giuliano (*Galil.* frr. 33; 36) lo sviluppò in margine alla sua esegesi di Num 25,11, dove si narra dell'ira di Dio e dell'omicidio commesso da Finees[33]. Per un pagano colto sarebbero state inconcepibili le dottrine esposte da Lattanzio nell'opera *L'ira di Dio* al fine di rendere accettabile l'imbarazzante profilo passionale del Dio della Bibbia.
- Capp. 7, 13 e 17: il cosmo è increato ed eterno[34]. Dottrina enunciata contro il creazionismo dei cristiani.
- 9,2: gli oracoli e le connesse *sanationes* sono avvenimenti provvidenziali che at-

testano la bontà degli dèi. Questo elogio degli oracoli è probabilmente da mettere in relazione con la revoca da parte di Giuliano delle norme degli anni 356-357 di Costanzo II che, vietando i sacrifici pagani, ne mortificavano la consultazione[35]. Si aggiunga che gli autori anticristiani collegavano la mantica oracolare alle *sanationes* e ravvisavano nella diffusione della fede in Gesù la causa del diffuso declino di queste esperienze[36].

– 12,2: la presenza del male nel mondo non si spiega con il ricorso all'azione di dèmoni malvagi la cui esistenza sarebbe incompatibile con la bontà e l'onnipotenza degli dèi. L'asserzione rientra tra le critiche pagane alla dottrina cristiana dell'esistenza di un diavolo e dei demòni, suoi malvagi alleati[37].

– 19,2: intorno alle sepolture, specialmente a quelle che appartengono a chi ha vissuto male, si aggirano ombre. I pagani[38] consideravano le tombe impure, poiché ritenevano che contaminassero l'ambiente circostante ostacolando i riti tradizionali, come nell'episodio delle reliquie di san Babila presso il tempio di Apollo a Dafne (Iul., *misop.* 361bc)[39]. Si tratta di un altro motivo platonico (*Phaed.* 81b), fatto valere in funzione anticristiana prendendo di mira il culto delle tombe dei martiri [367]. All'epoca di Massimino Daia si vietò ai cristiani l'accesso alle sepolture presumibilmente per impedire il culto dei martiri delle recenti persecuzioni (Eus., *h.e.* 9,2). Proprio ad Antiochia, Diodoro di Tarso, contemporaneo di Giuliano e Salustio, raccoglieva di notte moltitudini di cristiani presso le tombe dei martiri per celebrare il culto (Theod., *h.e.* 2,19).

– Cap. 18: la diffusione dell'ateismo e la prospettiva che esso si propaghi ancora di più non deve destare soverchia preoccupazione in chi è saggio. In realtà, l'empietà non merita castigo poiché è essa stessa una forma di punizione per colpe commesse in precedenti esistenze. Qui "ateismo" è sinonimo di cristianesimo: diffusissimo *topos* della controversia anticristiana che equiparava l'ἀσέβεια dei cristiani all'ἀθεία[40].

Nelle pagine di Salustio cogliamo anche un'esigenza di difesa del paganesimo. La letteratura apologetica dei cristiani, nella sua *pars destruens*, aveva spesso insistito sul carattere immorale dei miti antichi interpretandoli alla lettera e, di conseguenza, attribuendo agli dèi atteggiamenti inammissibili. I rituali religiosi che scandivano i ritmi della vita civica ricevevano ispirazione da quei racconti. La "riforma" giulianea era incentrata proprio sulla celebrazione di processioni, sacrifici e feste, dunque il fondamento "mitologico" doveva essere mantenuto al di sopra di ogni critica. Ecco perché Salustio dedicò i capitoli 3 e 4 della sua opera a una difesa di quei miti che si fondava sulla loro esegesi allegorica. Quei racconti sono significativi secondo due diversi livelli di comprensione: il primo si ferma alla lettera; il secondo, quello vero, palesa a chi è in grado di intendere significazioni più profonde. Pertanto, le apparenti immoralità dei miti sono da considerarsi alla stregua di veli che celano un loro più alto significato.

In particolare Salustio si soffermò sull'esegesi del mito di Cibele e Attis che stava a fondamento di feste civiche e che era tanto caro a Giuliano, il quale vi dedicò l'articolata orazione *Alla madre degli dèi*. In quest'opera, sulla scia di Ugenti[41], possiamo individuare significativi spunti di polemica anticristiana. L'imperatore la compose nella primavera del 362 proprio con l'intento di fornire un'alta giustificazione alle feste in onore della dea che si svolgevano ad Antiochia. Tanto in Giuliano quanto in Salustio v'è un comune intento di legittimare quelle liturgie pagane ricorrendo all'esegesi allegorica. Il tutto portò a concludere che a questi racconti non era mai corrisposto un effettivo accadimento storico e, tuttavia, essi potevano considerarsi perennemente attuali e veri: valeva la pena sacrificare la sostanza storica del racconto al fine di salvare la sua validità di insegnamento filosofico e di fondamento di secolari celebrazioni.

A tal genere di riflessioni partecipò Diodoro di Tarso[42], personaggio più rilevante nell'Antiochia cristiana di quei mesi e inviso a Giuliano; egli, infatti, si ergeva «come una grande roccia in mezzo all'oceano» per difendere la dottrina della piena divinità di Cristo contro le deviazioni degli ariani (Theod., *h.e.* 4,22) e le negazioni dei pagani. Diodoro disputò accanitamente con Giuliano. In una lettera dell'imperatore a Fotino[43] egli è definito sprezzantemente «mago dei nazareni» ed è accusato proprio di aver disprezzato i miti e i misteri ellenici mentre proclamava la divinità *ab aeterno* di Gesù. Giuliano collegava l'aspetto emaciato e malaticcio di Diodoro al rigore delle sue pratiche ascetiche e lo intendeva come castigo comminato dagli dèi. Due erano i bersagli principali di Giuliano a proposito di Diodoro: la dottrina cristologica e l'ascesi monastica. Ma Diodoro deve anche essere considerato il padre dell'indirizzo esegetico antiocheno, detto anche letteralista per la sua presa di distanza dagli estremi dell'allegorismo con il quale, sulla scia di Origene *magister ecclesiae*[44] si interpretava la Bibbia mettendola così al riparo da accuse anche da parte pagana. Il metodo allegorico costituiva quanto di meglio l'intellettualità poteva offrire al fine di intendere un testo. Ci domandiamo perché Diodoro (e poi anche l'altro grande esegeta di area antiochena Teodoro di Mopsuestia) mise in guardia i suoi lettori dall'utilizzazione dell'allegorismo. Possiamo ipotizzare che egli, informato sull'ampio uso che ne facevano i pagani della sua Antiochia, aveva compreso che questo metodo, se da un lato sanava aporie e accuse di immoralità, dall'altro corrodeva la sostanza storica delle vicende a cui si applicava: un prezzo troppo alto, questo, per i cristiani che sui racconti della Bibbia fondavano tutto. Se il tardo paganesimo poteva

tradursi in una fumosa teosofia, non così poteva essere per la fede cristiana che dalla storia riceveva fondamento e significato e di questa anche attendeva il suo coronamento glorioso: per Diodoro limitare il ricorso all'allegoria nell'esegesi delle Scritture giudaiche poteva anche significare mettere al riparo il cristianesimo da una serie di critiche.

Per valutare come Giuliano si sia impegnato a dimostrare l'assurdità dell'interpretazione cristologica delle profezie contenute nelle Scritture giudaiche, si può prendere in considerazione la già ricordata sua esegesi di Gen 49,10 e la connessa profezia di un trono per la discendenza di Davide: a tal proposito l'imperatore rilevava che tutto ciò non aveva niente a che fare con Gesù poiché, se fossero state vere le affermazioni dei cristiani, costui non sarebbe nato da seme umano ma dallo Spirito e, pertanto, veniva meno ogni pretesa di discendenza reale (Iul., *Galil.* fr. 62). Il pagano qui dimostra di conoscere le varianti testuali del testo greco e di basarsi su una lezione che sappiamo essere stata preferita proprio da Diodoro e che, stranamente, si discosta dalla Septuaginta (testo solitamente in uso presso i cristiani) per aderire alle versioni di Aquila e Simmaco. Non mi meraviglierei se il pagano avesse sviluppato la sua critica esegetica proprio in contrasto con il grande interprete cristiano.

Gli anni della prefettura di Salustio ad Antiochia furono gli stessi in cui qui Alessandro[45] rivestì la carica di *consularis Syriae* (363) e Libanio fu attivo come intellettuale, affiancando la "crociata" di Giuliano. Il primo mostrava un certo interesse per la scuola (Lib., *ep.* 838) e intratteneva buoni rapporti con intellettuali pagani di Apamea[46], come il retore Geronzio[47] e il filosofo Sopatro[48], ma la sua azione di promozione del paganesimo prese corpo in accensioni dei fuochi degli altari e in richiami della popolazione ai riti della tradizione, ed ebbe modo di dispiegarsi ad Apamea (*ep.* 1351), a Seleucia (*epp.* 1361; 1411) e quindi ad Antiochia (*epp.* 1389; 1390) con un pugno troppo duro. Per tal motivo, dopo la morte di Giuliano Alessandro fu processato anche se fu poi assolto. Lo zelo di questo personaggio fu molto probabilmente motivato dal suo desiderio di essere approvato da Giuliano e di ricevere benefici di carriera. Libanio, pur essendo pagano per più meditate motivazioni, intervenne più volte a tutela dei cristiani che erano incorsi nei rigori della sua amministrazione (*epp.* 1055; 1057; 1411). Sempre durante il soggiorno antiocheno di Giuliano va inserito anche il *comes orientis* Giuliano[49], zio da parte di madre dell'imperatore e che di quest'ultimo ebbe anche il nome. Costui ebbe moglie cristiana (Theod., *h.e.* 3,13) ma, forse apostatando (Philost., *h.e.* 7,10; *Passio Artemii* 23), aderì

al paganesimo, probabilmente sulla scia del suo nipote imperatore, e partecipò con fanatismo alla sua restaurazione, come attesta l'epistolario di Libanio. Fu memorabile il suo tentativo di spogliare la chiesa antiochena delle sue proprietà[50] in combutta con due cristiani convertiti al paganesimo: il *comes sacrarum largitionum* Felix[51] e il *comes rei privatae* Elpidio[52]. Il primo avrebbe seguito la scelta dell'imperatore (Lib., *or.* 14,36 e 18,125) e pertanto la sua improvvisa morte durante l'esercizio della sua magistratura fu interpretata dai cristiani come un castigo di Dio[53]. Il secondo ebbe familiarità con Giuliano sin dal soggiorno in Gallia e fu poi, nel 364, promosso proconsole d'Asia.

L'inserimento di Salustio tra i protagonisti della restaurazione giulianea ad Antiochia e la lettura del suo trattato in chiave anticristiana ci consentono di valutare meglio il suo profilo di amministratore e di intellettuale impegnato: un pensatore pervaso di razionalità, attaccato alle tradizioni antiche, ma convinto che la lotta a quella che gli appariva la perniciosa novità cristiana andasse svolta con le armi della persuasione.

Libanio

Libanio[54] nacque nel 314 ad Antiochia da famiglia curiale che con questa città aveva legami stretti e antichi. Qui studiò alla scuola di Zenobio di Elusa. Dopo soggiorni di lavoro principalmente ad Atene, Costantinopoli e Nicomedia, nel 353 vi fece ritorno per dedicarsi all'insegnamento, all'oratoria e alla vita di corte. I suoi rapporti con Giuliano furono intensi, cementati da una comunanza di cultura e di fede. Si trattava di un atteggiamento che si tradusse in un impegno contro la religione dei cristiani, che sembrava loro una minaccia verso un ordine costituito e una visione del mondo. Questa comune passione alimentò un sogno che si infranse nel 363 con la morte dell'imperatore.

Durante gli anni di Valente (364-378) Libanio rimase all'ombra, probabilmente per essersi compromesso con l'usurpazione di Procopio (365-366)[55] che di Giuliano, per via materna, era parente. Poi, all'epoca di Teodosio I, specie dal 383, le sue fortune rifiorirono con la nomina alla prefettura del pretorio d'Oriente onoraria. Rivestì tale carica fino alla morte dieci anni dopo prestando attenzione a quanto accadeva nel suo territorio, non risparmiando energie a difesa di bisognosi, così come critiche e rimproveri a rappresentanti del potere: *comites Orientis* e *consulares Syriae*.

Manca una monografia specifica ed esaustiva sul rapporto tra Libanio, i cristiani e il cristianesimo; il suo vastissimo epistolario è ancora una miniera esplorata soltanto in parte. Il retore non volle confutare la religione dei cristiani nel suo complesso, né desiderò denigrare questi ultimi sistematicamente. Il suo fu comunque l'atteggiamento di un conservatore in materia di religione. Quando voleva caratterizzare negativamente i suoi avversari soleva calcare la mano nel caso dei cristiani. Bisogna leggere i numerosi suoi brani che riguardano il cristianesimo per notare come le sue idee di base non subirono alcuna evoluzione. Un brusco mutamento intervenne invece quando egli passò dall'entusiasmo indotto dall'ascesa di Giuliano e dalla possibilità di sostenerne il programma, alla mestizia che gli causò la notizia della sua morte e che lasciò il posto a una nostalgica compostezza, che pervade gli accenni al paganesimo nelle sue pagine più tarde.

Credo che Libanio non ebbe conoscenza diretta della Bibbia, tranne che per alcuni pochi motivi che sembra riecheggiare vagamente. Contrappose il ricorso alla violenza degli *eversores* cristiani di templi dell'epoca sua ai precetti irenistici contenuti «nei libri che essi [i cristiani] dicono di osservare» (Lib., *or.* 30,21). Un'allusione al Vangelo di Giovanni è da ravvisare in un suo accenno ai libri che proclamavano Dio e Figlio di Dio un uomo proveniente dalla Palestina (18,178)[56]. Ma è tutto qui. Si tratta di riferimenti vaghi e indiretti, sicuramente di seconda o terza mano. Eppure Libanio, dall'alto della sua carica di prefetto del pretorio e, più ancora, della sua conoscenza di quell'Antiochia così piena di cristiani, dové avere un'idea piuttosto chiara del cristianesimo, se non come sistema di dottrina almeno in quanto fenomeno sociale. Egli poté inoltre aver attinto alle opere del suo Giuliano. Libanio ebbe con i cristiani rapporti sovente anche buoni, come attestano alcune sue lettere; nelle sue orazioni, invece, si espresse con termini più aspri. Ma questi sono anche condizionamenti connessi alla specificità dei due diversi generi letterari oltre che a circostanze di volta in volta diverse.

Prima di tentare di fornire un indice succinto degli spunti anticristiani nelle pagine di Libanio[57] giova elencare i principali suoi scritti ai quali possiamo attingere disponendoli, per quanto possibile, in ordine cronologico.

A. Scritti dell'età giulianea[58]:
- *or.* 13: a Giuliano in occasione del suo arrivo ad Antiochia (luglio 362)[59];
- *decl.* 1: *Apologia di Socrate* (362);

- *or.* 12: in occasione del quarto consolato di Giuliano (gennaio 363);
- *or.* 17: in occasione della morte di Giuliano (363);
- *or.* 18: in occasione del funerale di Giuliano (363).

B. Scritti di età teodosiana:
- *or.* 24: *Per la vendetta del defunto Giuliano*[60] (ca. 379);
- *or.* 2: *Contro coloro che mi definiscono noioso* (ca. 380);
- *or.* 30: *In difesa dei templi pagani*[61] (ca. 384);
- *or.* 1: *Autobiografia*.

C. Scritti in occasione della rivolta delle statue del 387, dove dei cristiani si parla come fomentatori dei torbidi:
- *or.* 23: *Contro i rifugiati*;
- *or.* 19: all'imperatore Teodosio I, in merito alla rivolta (spec. 19,25);
- *or.* 20: all'imperatore Teodosio I, a seguito della riconciliazione (spec. 20,30);
- *or.* 21: a Cesario, *magister officiorum*;
- *or.* 22: a Ellebichus (spec. 22,5).

Libanio non trattò il cristianesimo con l'acribia del filologo, né fu preso da slanci di filosofo e di mistico. Con i suoi numerosi riferimenti anticristiani Libanio non volle alimentare una guerra di religione, né intese dar corpo a due partiti nettamente distinti e contrapposti. La sua prevalente preoccupazione fu quella di tutelare la società da un complesso di trasformazioni verso il peggio, dai picconatori dei valori antichi.

Il testo più significativo è l'orazione trentesima, in difesa dei templi pagani, la *Pro templis*. L'occasione di comporla, nel 384, venne offerta dalle distruzioni di templi pagani che venivano compiute da turbe di monaci fanatici[62] in una cornice di silente complicità da parte dei governatori cristiani. Libanio (*ep.* 1425) ricorderà poi i cristiani come i «nemici dei templi» per antonomasia. Nella *Pro templis* la critica al monachesimo coincide in buona parte con il lamento per l'agonia delle campagne, rese prive dei rituali e dei viatici che fino ad allora avevano loro assicurato la floridità. Cogliamo quel che rimane del vecchio motivo dei cristiani come causa di sciagure[63], che qui si trasforma in denunzia dell'avvento di una nuova "economia", quella monastica ed ecclesiastica, la quale stava scalzando equilibri antichi[64]. Libanio si dimostra attento osservatore di quanto gli avveniva intorno: una spoliazione di fondi rustici e un contestuale arricchimento di *insulae* monastiche trasformate sempre più in "potentati". Ma ciò che più colpisce è la sua consapevolezza di quello che sarebbe dovuto essere il

carattere distintivo del *propositum* monastico: la povertà assoluta. Egli, infatti, quando traccia i suoi ritratti dei monaci ce li rappresenta tra crapule e gozzoviglie e ciò mi sembra che attesti nello stesso tempo una conoscenza del manifesto evangelico del monachesimo (cioè dei precetti di rinunzia), ma anche un'osservazione di episodi accaduti nel suo territorio. Il retore conobbe bene anche l'azione di protezione verso i monaci esercitata dal governatore, il cattolicissimo Materno Cinegio [382].

In Libanio v'è anche una riflessione sull'etica politica del cristianesimo. Il pagano si interrogava: se la pratica del perdono e del riporre la spada costituisce un tratto irrinunciabile dell'insegnamento di Gesù, come si sarebbero potuti affidare a un cristiano quelle magistrature che richiedevano l'esercizio dello *ius gladii*, in altri termini la necessità di comminare la pena di morte o anche solo punizioni corporali severe (Lib., *or.* 30,29)? Nel 386 il retore avrebbe esplicitato il suo pensiero su questo tema accusando alcuni cristiani i quali avevano tanto brigato per rivestire una carica pubblica e poi, ottenutala e posti di fronte alla necessità di infliggere frustate o la pena di morte, avevano asserito che tutto ciò era contro la loro etica (45,27). Agitando questo argomento egli provocatoriamente consigliava al *consularis Syriae* cristiano Tisamenus di dimettersi e lo bersagliava con l'accusa di aver locupletato. Ancora tre anni dopo, nel 389, sempre per lo stesso motivo, Libanio prese di mira Eutropius, un *consularis Syriae* cristiano, il quale aveva precedentemente collaborato con il prefetto Cinegio (4,36). Ora dopo che quest'ultimo era stato sostituito dal pagano Taziano, egli si sentiva più libero di esprimersi e lo faceva ricorrendo all'arma dell'ironia. Il tema dell'inadeguatezza dei cristiani a rivestire cariche pubbliche era stato caro anche a Giuliano, che se n'era avvalso per legittimare la discriminazione nell'assegnazione dei pubblici uffici a danno di chi credeva in Gesù: secondo Socrate (*h.e.* 3,13), «Giuliano non concesse ai cristiani di rivestire il governatorato di province dicendo: la loro legge vieta loro l'uso della spada contro i trasgressori passibili di pena di morte»; per Rufino (*h.e.* 1,32) l'imperatore avrebbe dato una disposizione affinché ai cristiani non si dovesse affidare il governo delle province e l'amministrazione della giustizia nei tribunali poiché erano individui ai quali "perfino una legge propria impediva di far uso della spada"; Cirillo d'Alessandria riferì che Giuliano (*Galil.* fr. 99) sferzò coloro che pregavano Dio per i colpevoli, credeva che costoro mancassero di coerenza e chiamava malvagi quelli che provavano pietà per i malfattori. La *quaestio* sulla compatibilità tra

osservanza dei precetti evangelici e disponibilità a comminare pene capitali non rimase circoscritta nel circolo giulianeo, ma sembrò rifiorire in occasione del sacco di Roma del 410 [271].

A Libanio i cristiani sembravano collocarsi al di fuori da una società organizzata sotto la protezione dei suoi dèi poliadi. Pertanto erano da considerarsi "atei" (Lib., *ep.* 697,11)[65], nemici dichiarati degli dèi (*or.* 62,10; *epp.* 1186; 1220), loro spregiatori in pubblico (*or.* 18,286), gente consumata dalla rabbia che montava al cospetto di manifestazioni di genuina pietà (24,21), protagonisti di una vera e propria guerra intrapresa contro gli altari (18,12; 17,7). In Libanio ricorre la consueta terminologia secondo la quale i cristiani sono δυσσεβεῖς (1,120; 13,11), cioè empi; ἀνόσιοι (*ep.* 680; *or.* 17,2), cioè sacrileghi; ἀσελγέστατοι (*or.* 18,23), cioè sfacciati; γίγαντες (*ep.* 1080), cioè giganti, tradizionali nemici degli dèi alla cui sede avevano tentato l'assalto. Non mancano espressioni quali «coloro che ignorano gli dèi» (*or.* 1,255) o ne hanno una falsa opinione (18,122.124); gente che fa addirittura paura (*ep.* 1534). Talvolta, egli ricorse all'ironia indicandoli come i σεμνόι (*or.* 18,286; 23,18) intendendo dire i santi, i venerati. Interessante è l'impiego di ἀμύητοι (1,39), termine adoperato solitamente per indicare i "profani", cioè coloro che non sono iniziati ai misteri, ma che nel nostro caso potrebbe riferirsi anche a coloro che non sanno rispettare ciò che è riservato e segreto. Infatti i cristiani, dopo la loro conversione, non esitavano a palesare i contenuti delle iniziazioni che sarebbero stati, per il vincolo del segreto iniziatico, incomunicabili; anzi i neoconvertiti talvolta ostentavano i simboli e gli oggetti di quei culti esponendoli al ludibrio: una delle principali fonti per la conoscenza dei culti del mistero è *L'errore delle religioni profane* di Firmico Materno, il quale per provare la bontà della sua conversione alla fede in Cristo non esitò a palesare particolari, riti e parole di passo dei misteri [204].

A Libanio sembrò che i cristiani in luogo degli antichi dèi avessero collocato il culto dei loro martiri [367]; fu il suo pensiero in merito al caso di Marco di Aretusa (*ep.* 731) e di altri che erano morti a motivo dei supplizi ricevuti (*or.* 18,122). Questa venerazione comportava anche altre deprecabili conseguenze: il culto delle reliquie (viste come brandelli di cadavere) e la frequentazione delle sepolture, ritenute luoghi impuri (17,6, traslazione delle reliquie di san Babila; 18,282; 5,52). Su questo aspetto Libanio fu particolarmente insistente, giunse a definire i cristiani come i "contaminati" (18,287) oppure «coloro che si aggirano presso le tombe» (62,10).

È chiara la convergenza con Giuliano e il prefetto Salustio. Si ricorda che Libanio difese il cristiano Orione di Bostra accusato di essersi appropriato di beni templari (*epp.* 763; 819); fu in tale occasione che egli aggiunse alle sue argomentazioni difensive anche l'osservazione secondo la quale, se costui fosse stato castigato, si sarebbe aggiunto un ennesimo martire alla già lunga schiera. Qui ravviso una convergenza con la *ratio* di una norma del 392 (*CTh* 16,3,2), la quale mirava a impedire che i monaci colpiti dal rigore della legge si creassero fama di martiri [381].

Per Libanio i cristiani avevano colpevolmente abbandonato i vetusti rituali sacrificali (*or.* 17,7.34; 18,286-287; 24,1-2) per lasciare spazio al parlare smodato dei loro pastori, presbiteri e vescovi (30,11), i quali davano corpo a una tradizione orale (18,18), che altro non era se non un vago cianciare (16,46), sostanziato soltanto dal loro arringare contro gli dèi (18,286). Il pagano citava l'esempio (che dové colpirlo) di un neoconvertito, il quale fu visto ergersi nel bel mezzo della comunità per render la sua "testimonianza", cioè per far pubblica professione di abiura e disprezzare le sue precedenti convinzioni (14,65). Possiamo immaginare come il conferimento di autorità da parte delle comunità cristiane a gente non sempre qualificata culturalmente possa essere stato elemento di sconcerto da parte di chi, come Libanio, aveva percorso tutti gradi dell'istruzione formale, e non era disposto a ritenere che si dovesse mettere da parte tale patrimonio quando si perseguiva la ricerca del divino o si praticava la retta pietà. È vivace il quadretto tracciato da Libanio di cristiani che venivano coinvolti nella pubblica celebrazione del culto pagano da parte del *consularis Syriae* di età giulianea Alessandro ma che poi, una volta giunti a casa, cadevano succubi delle loro mogli le quali, con moine e lacrimucce, li recuperavano alla fede (*or.* 16,47; *epp.* 1057; 1411), un'osservazione, questa, che possiamo ben inserire tra quelle formulate dai pagani sul conto delle donne cristiane a loro parere troppo invadenti e volitive[66]. Ecco anche perché Libanio non guardò con simpatia a un eccessivo proselitismo pagano (*ep.* 1375) e a quelle "conversioni" che si basavano su una forzata partecipazione dei cristiani ai sacrifici (*or.* 18,122)[67].

Temi anticristiani di spessore "filosofico" sono da Libanio accennati soltanto, e molto brevemente oppure nel contesto di altre riflessioni. Così, la dottrina di un cosmo che i cristiani ritenevano creato da un Dio unico (*or.* 30,48) ma che, in compagnia di Giuliano (*Galil.* frr. 5; 6; 26) e di Salustio filosofo (7,13; 17), il nostro, da buon pagano, riteneva eterno. In

definitiva, Libanio, ancora una volta d'intesa con Giuliano (*ep.* 52; *Galil.* fr. 48) e Salustio (18,1), giunse alla conclusione secondo la quale il cristianesimo era un inganno (*or.* 12,69) per giunta di conio recente (13,12). Così i cristiani potevano essere qualificati semplicemente come i "nemici" (*ep.* 819; *or.* 2,59; 18,12; 1,165), una connotazione che denunciava la pericolosità della loro azione, avvertita come una minaccia al suo mondo antico il quale, proprio sotto i suoi occhi, mestamente si avviava al tramonto, ad Antiochia forse più rapidamente che altrove.

13
Verso il tramonto

Ammiano Marcellino

La sua figura può essere inquadrata in due diversi ambiti ai quali essa parimenti appartiene: la vita di Antiochia, nella seconda metà del IV secolo, oppure l'aristocrazia senatoriale romana della tarda età di Teodosio I. Quest'ultima espresse un tipo di cultura e di sensibilità nel quale egli si sentì a suo agio, e ciò a prescindere dall'*adlectio* nel Senato che lo avrebbe gratificato (Sym., *ep.* 9,110). Le lodi che egli formulò verso personaggi quali Vettio Agorio Pretestato (Amm. Marc. 22,7,6; 27,9,8) e Quinto Aurelio Simmaco (21,12,24; 27,3,3) sono sincere e attestano una sintonia con il mondo che esprimevano questi corifei del paganesimo senatoriale di quell'epoca[1]. Non possiamo escludere che egli sia stato tra i seguaci di Eugenio all'epoca della sua sfortunata scalata al potere. La sua città, Antiochia, sta al centro delle rievocazioni ammianee, che attestano un'attenzione per il fenomeno cristiano[2].

Le sue *Res gestae* furono scritte in latino; articolate in trentuno libri, con i quali volle continuare la narrazione degli *Annales* di Tacito. Sopravvivono soltanto i libri 14-31, che trattano gli avvenimenti tra il 353 e il 378, dalla morte del cesare Gallo a quella dell'imperatore Valente. Giuliano[3] è il protagonista dei libri 15-25.

I suoi cenni al cristianesimo si discostano dalla polemica aspra e minuziosa di Giuliano, ma appaiono distanti anche dal silenzio superbo di un Macrobio che, per sentimento e visione religiosa, dové pure essergli vicino. Ammiano è anche profondamente diverso dal suo concittadino Libanio. Per quanto attiene al loro rapporto con la realtà cristiana, le *Res* ammianee presentano una certa affinità con le biografie contenute nella *Historia Augusta*: ambedue le opere sono state concepite in un contesto che è quello dell'avanzata legislazione religiosa teodosiana, che rendeva molto difficile

pensare a un ritorno alle devozioni antiche e, pertanto, imponeva come misura prudenziale una certa lontananza da ogni intento di polemica religiosa. Sembra che per l'una e l'altra opera la parola d'ordine sia stata dare per scontata l'egemonia dei cristiani e insieme presentare la tolleranza religiosa come un valore al quale appellarsi. Nell'opera di Ammiano i giudizi negativi che si colgono sul cristianesimo riguardano singoli personaggi che egli ritenne riprovevoli, oppure intendono colpire quelle che gli erano apparse degenerazioni di una *religio* cristiana, la quale originariamente gli sembrava dovesse essere stata ben diversa e migliore di quella che si palesava sotto i suoi occhi. Ammiano fece opera di storico interessato a eventi, personaggi e battaglie, non ebbe a cuore assunti religiosi o filosofici.

Quando Ammiano elogia l'antica *religio simplex* dei cristiani e condanna le presenti degenerazioni sembra comportarsi in maniera affine a non pochi tardi oppositori del cristianesimo, i quali elogiavano la persona di Gesù per poi accusare i suoi seguaci di aver deviato dai suoi precetti. Questa dicotomia costituisce un'ultima arma del paganesimo avviato al tramonto. Ne abbiamo una prima attestazione grosso modo nell'età di Aureliano, nel contesto della sua riforma religiosa e come strategia funzionale ad assorbire la novità cristiana nel pantheon enoteistico che culminava con il divino Sole. A distanza di circa un secolo, non erano pochi quei pagani che di tanto elogiavano Gesù di quanto condannavano i cristiani e la loro religione: sono i «perversi laudatores Christi et Christianorum obtrectatores», contro i quali si impegnò Agostino, cogliendo l'occasione per sanare le aporie bibliche nel suo *De consensu evangelistarum*[4]. Costoro affermavano che Gesù avrebbe adorato divinità pagane (1,32,49; 32,50) e accusavano gli evangelisti di aver falsificato nei loro testi gli insegnamenti autentici di Gesù. Per tale aspetto si determinava un fronte unico tra pagani e manichei; infatti, anche costoro erano soliti rimproverare i cattolici di tali falsificazioni, e ciò spiega come mai Agostino con il suo trattato abbia avuto presente gli uni e gli altri avversari. Il platonico Alessandro di Licopoli, scrivendo probabilmente in età dioclezianea, nell'*incipit* del suo trattato antimanicheo aveva contrapposto la semplicità della dottrina cristiana antica alle fumoserie e alle discordie che ne segnavano le degenerazioni a lui coeve. L'accusa di alterare le sacre Scritture ricorrerà anche tra i musulmani.

Ammiano, dunque, contrappose la *religio simplex* dei cristiani antichi alla *concertatio verborum* dei vescovi dell'età sua, e ciò nell'ambito di un giudizio negativo sull'imperatore cristiano Costanzo II (Amm. Marc.

21,16,18). Il pagano aveva in mente quelle controversie trinitarie sorte a seguito della predicazione di Ario, le quali sembravano così assurde da diventare oggetto di scherno nei teatri [194]. Così per il quadro a tinte fosche che egli tracciò del vescovo Giorgio d'Alessandria, quando affermò che il cristianesimo sarebbe stato caratterizzato da esortazioni alla giustizia e alla mansuetudine, virtù da cui invece costui si sarebbe allontanato (22,11,15). Così accusava Atanasio d'Alessandria di andare oltre i limiti che gli avrebbe posto una corretta osservanza della sua religione (15,7,6-10). Ammiano formulava poi un giudizio ambiguo sul conto del *diaconus* Maras e lo sospettava di aver tramato contro il legittimo imperatore, per aver fatto colorare di porpora un paludamento destinato al cesare Gallo (14,9,7). L'elogio del buon tempo antico dei cristiani, connesso a una denigrazione dei comportamenti che costoro ostentavano nell'età sua, ritorna in due importanti episodi rievocati nel testo ammianeo. Il primo riguarda il culto dei martiri e il secondo le stragi tra cristiani che si ebbero a Roma in occasione della successione alla cattedra episcopale di Liberio.

Ammiano espone il suo pensiero sui martiri in occasione della descrizione degli eventi che condussero nel 361 il popolo alessandrino a giustiziare l'iniquo suo vescovo Alessandro, insieme poi ai suoi sostenitori Draconzio e Diodoro; egli afferma che i loro cadaveri vennero bruciati sulla spiaggia e le ceneri furono poi disperse con lo scopo di impedire ai cristiani di costruire edifici di culto in loro onore. Ammiano qui asserisce che i testimoni cristiani antichi «spinti ad abbandonare la propria religione, sopportarono tremende pene e affrontarono, senza macchiare la loro fede, una morte gloriosa e ora sono chiamati martiri» (22,11,9-10). Questo elogio è apparentemente incomprensibile se si considera che tutta la letteratura pagana sul tema è decisamente contraria al culto dei martiri così come a quello delle reliquie [366, 373][5]. Tuttavia, noi possiamo intenderlo se chiamiamo in causa quella dicotomia ammianea secondo la quale egli di tanto criticò realtà cristiane coeve di quanto elogiò quelle antiche, poi successivamente deformate. Probabilmente Ammiano elogiò quei martiri antichi, che pagarono con la vita per le loro convinzioni, al fine di denigrare i cristiani che nell'età sua erano morti a causa di volgari turbolenze. In ogni caso, in questo ambiguo IV secolo i martiri cristiani erano realtà scomode per i pagani investiti di potere: da vivi potevano con la loro esemplarità catalizzare conversioni, da morti determinavano un culto che riscaldava le masse e distraeva da quello degli dèi. Una conferma di questa mia lettura possiamo probabilmente trovarla quando Ammiano

fa rivolgere un'esortazione alla mitezza nell'amministrare la giustizia a Valentiniano I dal suo *quaestor sacri palatii* Flavius Eupraxius (367-370)[6]; costui, infatti, fermò la mano del suo imperatore che si scagliava contro tre giudici, comminando loro condanne a morte con il far notare che costoro, pur se condannati per motivi che niente avevano a che fare con la religione, sarebbero stati poi venerati dai cristiani come martiri «id est divinitati acceptos» (27,7,6). Ammiano (22,12,8) accenna implicitamente al culto delle reliquie, quando riferisce che Giuliano fece allontanare i corpi sepolti presso Dafne per purificare il territorio e rendere di nuovo possibile le consultazioni oracolari.

Passiamo al secondo episodio. L'elogio di Vivenzio[7], *integer* e *prudens* prefetto della città di Roma nel 366-367, ha offerto ad Ammiano lo spunto per descrivere la crudeltà delle stragi che ebbero luogo tra cristiani nel 366, quando fu necessario eleggere un successore al defunto papa Liberio; ne parleremo a proposito dei giudizi dei pagani sul vescovo di Roma [398].

Ammiano proietta un'ombra sulla lealtà politica dei cristiani quando parla di rapporti tra l'impero e le *gentes externae*. Il discorso è sfumato e non prende corpo in giudizi generali, bensì in rilievi su singoli personaggi. In modo ambiguo è descritto (27,10,1-2) l'assedio di Magontiacum da parte del capo alamanno Randone, che riuscì a catturare un gran numero di uomini e di donne e poté depredare suppellettili, poiché la città era resa inerme dalla celebrazione di una festa dei cristiani. Inoltre, viene ricordato un «christiani ritus presbyter» (31,12,8), il quale andò come ambasciatore dei romani presso il capo dei goti Fritigerno ma, nella realtà dei fatti, favorì proditoriamente quest'ultimo, tradendo così la fiducia accordatagli dall'esercito romano. La stessa truffaldineria viene attribuita all'azione del «Christianae legis antistes» della città di Bezabde che, con il pretesto di mediare la pace tra romani e persiani, s'accostò al re Shapur II e lo mise al corrente dei percorsi più comodi per porre l'assedio alla città; Ammiano riferisce anche che si trattò di un sospetto, ma la conclusione dell'episodio (20,7,7-9) sembra confermarlo. E poi quel generale cristiano Sabiniano il quale, sempre all'epoca della guerra contro i persiani, invece di esercitarsi nelle armi si aggirava colpevolmente tra le sepolture di Edessa, cioè si dedicava al culto dei martiri (17,7,7). Per concludere va ricordata la mediazione con il generale Teodosio di vescovi cristiani al seguito dell'usurpatore Firmo e la capitolazione di quest'ultimo, episodi che Ammiano riferisce senza però indugiare su giudizi negativi (29,5,15). Questi rilievi ammianei sulla scarsa affidabilità politica di alcuni cristiani e sulla loro dubbia lealtà

potrebbero rientrare nell'ampio tema del cristianesimo inteso come fattore di dissoluzione dell'impero.

Ammiano non cade vittima delle sue "precomprensioni" di pagano quando formula i suoi giudizi sugli imperatori. Sono netti e molteplici quelli sul conto di Costanzo II, crudele (14,5), superbo (15,5,37), sospettoso (16,8), invidioso (20,4,1), avaro (17,9,6), ostile verso i suoi oppositori interni più che con i nemici esterni (14,10,16), anche se non del tutto esente da virtù (14,9,2; 21,16). Gioviano viene definito «Fautore della religione cristiana, a cui talvolta rese omaggio», ma viene giudicato uomo di modesta cultura, proclive ai piaceri di Venere e alla crapula, il quale non si cura della dignità connessa alla sua carica (25,10,15). Veniamo a Giuliano, il protagonista. Certamente, egli figura come l'eroe dell'affresco storiografico ammianeo, ma l'ammirazione dello storico non è tale da impedirgli di ravvisare i limiti della sua azione religiosa, anche se fu facile pensarla così a distanza di tanti anni dalla morte dell'imperatore e dal conseguente tramonto del suo sogno di restaurazione religiosa. Del personaggio si dice che fingeva di professare la fede cristiana quando da giovane partecipava alle celebrazioni della festa dell'epifania (21,2,3), e questa è un'affermazione specularmente opposta a quella dei suoi detrattori cristiani, per i quali la sua apostasia dalla fede in Gesù sarebbe stata reale. Ammiano riferisce che Giuliano, una volta rivestita la porpora imperiale, concesse la piena libertà di culto e la revoca dei precedenti esili ai vescovi "eretici"; ma avrebbe fatto ciò pensando di creare la condizione ideale per far scoppiare lotte tra i cristiani e, quindi, indebolirne dall'interno la compagine (22,5,3-4). Poi critica gli eccessivi sacrifici di animali che la riforma religiosa giulianea determinava (25,4,17); tuttavia, in altro luogo (19,12,20), egli corregge il tiro affermando, con una palpabile filigrana anticristiana, che la cessazione delle espiazioni secondo i rituali antichi rendeva inerme la popolazione di fronte ai segni funesti della volontà celeste. Parimenti il giudizio di Ammiano sul divieto ai cristiani di insegnare, che Giuliano decretò e argomentò, non è positivo (22,10,7) anche se altrove lo storico loda la tolleranza e il senso di giustizia che hanno caratterizzato l'operato dell'imperatore in quanto giudice (22,10,2; 30,9,5).

Altri accenni al cristianesimo o a cristiani nell'opera ammianea, ma generici e marginali: l'usurpatore gallico Silvanus viene ucciso mentre si reca in un *conventiculum* dei cristiani (15,5,31); l'auriga Ilarino, all'epoca di Gallo, si rifugia in un *sacrarium* dei cristiani (16,3,3); Palladio, sospettato di tradimento, è convocato da Teodosio II ma per paura si impicca mentre

le guardie partecipano a una funzione religiosa cristiana (28,6,27); inoltre, in 29,3,4, abbiamo un accenno a un *presbyter* cristiano dell'Epiro, ma il contenuto dell'episodio è poco chiaro a causa della corruzione del testo.

Quella di Ammiano fu la voce di un paganesimo certamente antiocheno, ma pervaso anche dallo stile senatoriale romano, postgiulianeo, colto e levigato. Un paganesimo che preferiva non esprimersi con i toni della polemica, ma che non poteva fare a meno di denunciare l'arroganza del recente potere ecclesiastico.

La *Historia Augusta*

È una raccolta di biografie di imperatori romani in lingua latina. Comprendeva l'epoca che va dal principato di Adriano (117) a quello di Numeriano (285); v'è però una lacuna relativa al periodo tra la morte di Gordiano III nel 244 e la cattura di Valeriano da parte del re di Persia Shapur I, nel 259-260; una perdita notevole, dal momento che ci mancano pagine che avrebbero potuto dirci qualcosa sull'azione del filocristiano Filippo l'Arabo, o sulle *supplicationes* indotte da Decio, o sulla persecuzione esplicitamente anticristiana di Valeriano.

Le biografie si presentano come scritte da vari autori durante il periodo che va dall'età dioclezianea a quella di Costanzo Cloro e Costantino. Sono nomi che suonano fittizi, né possiamo prestare fede a questa datazione "alta". Baynes[8] ha collegato l'opera alla reazione pagana di Giuliano e le ha attribuito una finalità propagandistica in tal senso. La collezione però vide la luce in quell'età di Teodosio I e la prima epoca di Onorio (390-400), durante la quale la legislazione prese una decisa piega antipagana[9]. È persuasiva la ricostruzione di Straub[10], la quale pure dà per acquisita la matrice pagana e impegnata della raccolta e ravvisa una reazione a quelle norme; insomma, una sorta di *Historia adversus Christianos* quasi concepita in modo specularmene antitetico a quei coevi tentativi storiografici e apologetici di cristiani come, ad esempio, la *Historia* di Orosio. Questa intenzionalità anticristiana dell'opera sarebbe stata volutamente "ammorbidita" proprio a causa dei rigori di quella legislazione che infieriva quand'essa fu stilata. Così meglio intendiamo i molteplici elogi che le biografie rivolgono agli atteggiamenti tolleranti in materia di religione assunti da alcuni imperatori: un indiretto ma palese invito a fare lo stesso ora, nei confronti dei pagani. La raccolta rispecchia gli ambienti di quel

Senato romano [253] che fu l'ultima roccaforte delle tradizioni antiche di fronte alla marcia trionfante della Chiesa.

Riporto ora, secondo l'ordine con cui compaiono nell'opera, i riferimenti a brani che riguardano temi connessi alla Bibbia oppure ai cristiani[11], avendo però cura di far presente che tali riferimenti non sono sempre ugualmente palesi per cui nell'utilizzazione di questi testi si impone un giudizio di volta in volta distinto e sempre prudente, anche perché è difficile individuare le fonti a cui l'autore poté attingere:

– *v. Adrian.* 22,10: l'imperatore Adriano [64] viene elogiato per aver curato i riti religiosi dei romani rivestendo la carica di pontefice massimo; in ciò si è voluto cogliere un'indiretta critica a Graziano per aver abbandonato questa carica.
– *v. Firm.* 8: si riporta una lettera che viene attribuita ad Adriano; in questa si parla di cristiani d'Alessandria e si ricordano sia i vescovi definendoli come «sacerdoti di Serapide», sia i «sacerdoti cristiani» qualificandoli come cultori di astrologia e di divinazione, in altri termini accusandoli di cialtroneria. Il senso generale del brano sembra costituire un'accusa di sincretismo e di truffaldineria[12].
– *v. Sept. Sev.* 8,5 e *V. Helag.* 27,7: le provviste di viveri per sette anni qui ricordate richiamano le sette vacche grasse e le sette vacche magre di cui si parla in Gen 27,7[13].
– *v. Sept. Sev.* 17,1: Settimio Severo durante un viaggio verso Alessandria emanò molte leggi riguardanti i palestinesi e comminò gravi pene per chi si fosse convertito alla religione dei giudei e dei cristiani.
– *v. Helagab.* 3,3: Elagabalo trascurò gli affari di governo e si dedicò al culto del suo dio, il Bolide-Sole di Emesa; sul Palatino gli fece erigere un tempio nel quale disse di voler trasferire la statua di Cibele, il sacro fuoco di Vesta, il Palladio, gli scudi ancilii e altri oggetti tradizionali di culto. Inoltre, disse di voler costituire questo tempio quale centro di culto per giudei, samaritani e cristiani così da rendere i suoi sacerdoti depositari dei misteri di tutte queste religioni.
– *v. Helagab.* 3,4; 15,7: allo stesso imperatore viene rimproverato sia di aver introdotto il suo dio esotico, scalzando così quelli tradizionali, sia di essersi rifiutato di salire sul Campidoglio per celebrare le solenni cerimonie di propiziazione; in ciò si è voluto ravvisare una indiretta frecciata all'imperatore Costantino vincitore su Massenzio.
– *v. Alex. Sev.* 13,5: la «stella primae magnitudinis» che brilla ininterrottamente su Arca Cesarea nel giorno della nascita di Alessandro Severo ricorda quella evangelica menzionata in Mt 2,2.9-10 a proposito della nascita di Gesù[14].
– *v. Alex. Sev.* 17,4: Alessandro Severo[15] invoca il dio Marna (il cui santuario di Gaza era stato nel IV secolo distrutto dai cristiani).
– *v. Alex. Sev.* 22,4: l'imperatore confermò i giudei nei loro privilegi e non perseguitò i cristiani.

– *v. Alex. Sev.* 29,2: lo stesso imperatore venerava nel suo larario le immagini di Apollonio di Tiana, Gesù, Abramo, Orfeo[16].
– *v. Alex. Sev.* 43,6-7: Alessandro Severo, quando si trovava a Roma, saliva ogni sei giorni in Campidoglio. Ne frequentava assiduamente i templi. Avrebbe voluto costruire anche un tempio in onore di Gesù e accoglierlo tra gli dèi. Ma questo proposito non andò a buon fine poiché i sacerdoti, dopo aver fatto le opportune consultazioni, lo avvertirono che, se così avesse fatto, in breve sarebbero diventati tutti cristiani e ogni altro tempio sarebbe stato abbandonato.
– *v. Alex. Sev.* 45,7: per la nomina dei magistrati l'imperatore adottò una prassi consueta tra cristiani e giudei «in praedicandis sacerdotibus»: se ne rendevano noti i nomi al fine di consentire, a chi li conosceva, di rendere pubbliche eventuali notizie negative sul loro conto.
– *v. Alex. Sev.* 49,6: un giorno i cristiani occuparono uno spazio pubblico suscitando le proteste di un gruppo di osti che ne rivendicavano il possesso; la questione fu sottoposta al giudizio dell'imperatore, il quale sentenziò che sarebbe stato meglio destinare quel luogo a finalità di culto piuttosto che riservarlo a quei ristoratori[17].
– *v. Alex. Sev.* 51,7-8: l'imperatore aveva fatto propria la "regola d'oro" (Mt 7,12; Lc 6,31) del non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te e l'aveva fatta incidere sul palazzo imperiale, così come su edifici pubblici. Rilevo che la "regola" figura al fine di allontanare i profanatori di tombe in un'iscrizione (pagana) di Solona databile tra la tarda età severiana e il IV secolo[18].
– *v. Alex. Sev.* 52,1: l'imperatore esalta la "regola d'oro" e poi punisce un *carpentarius* che aveva vessato una vecchia[19].
– *v. Gord.* 25,3: tre perfidi consiglieri della madre di Gordiano III portano nomi tipicamente cristiani: Gaudianus, Reverendus e Montanus.
– *v. quadr. tyr., Procl.* 12,2-3: il tiranno Proculus ebbe una moglie dotata di grande forza (Amm. Marc. 15,12,1) la quale, pur chiamandosi Vituriga, veniva comunemente chiamata con il nome biblico di Sansone[20].
– *v. trig. tyr., Cels.* 29,4: mentre il volgo rumoreggia viene affissa a una croce l'immagine dell'imperatore Celso: un'allusione al crocifisso, al *labarum* costantiniano?[21]
– *v. trig. tyr., Tit.* 32,5-6: si elogia Calpurnia, la vedova di Tito, un effimero usurpatore del 235, per non essere passata a seconde nozze; forse una risposta pagana agli elogi di san Girolamo alle *univirae christianae*?[22]
– *v. Aurel.* 1: nel giorno delle feste di Cibele il prefetto di Roma Giunio Tiberiano, uomo giusto e rispettabile, accoglie sul suo carro lo scrittore Flavio Vopisco. Qui Paschoud (1978) ravvisa un'allusione all'episodio narrato in At 8,26-39, dove il ministro di Candace fa salire sul suo carro il diacono Filippo che lo evangelizza[23].
– *v. Aurel.* 20,4: in una sua lettera al Senato Aureliano rimprovera l'assemblea per aver consultato con ritardo il *corpus* degli *Oracoli sibillini* quasi come se avessero dovuto far ingresso in una chiesa dei cristiani e non nel tempio di tutti gli dèi.

– *v. Div. Claud.* 2,4: si afferma che per l'uomo la massima longevità è di centoventi anni e si ricorda che nei testi dei giudei è scritto che Mosè avrebbe vissuto centoventicinque anni, lamentandosi poi perché stava abbandonando la vita; la leggera differenza di numero fa pensare che il pagano abbia avuto presente una tradizione talmudica piuttosto che il testo delle Scritture[24].
– Fa notare Straub[25] che *tyranna* e *tyrannis*, nel senso di tiranno di sesso femminile, sono attestati nella forma greca nella Septuaginta.
– Se si pensa che il colle Vaticano era caro ai cristiani del IV secolo, perché custodiva le memorie dell'apostolo Pietro, sembra che siano state denigratorie le seguenti notizie relative a quello stesso luogo: Lucio Vero vi fece costruire la tomba del suo amato cavallo (*v. Ver.* 6,4) ed Elagabalo vi condusse quattro quadrighe di elefanti dopo aver fatto demolire alcuni sepolcri che ostavano al suo progetto (*v. Helagab.* 23,1) [423].
– Si colgono esaltazioni di Apollonio di Tiana (*v. Alex. Sev.* 29,2; *v. Aurel.* 24-25), l'antagonista di Gesù invocato in senso anticristiano in età dioclezianea [185].

Eunapio di Sardi

Eunapio di Sardi (ca. 345-420) fu allievo di Crisanzio, filosofo nella scia di Giambico e stretto collaboratore dell'imperatore Giuliano, insignito della carica di "Gran sacerdote" della Lidia. Studiò poi ad Atene e qui fu iniziato ai misteri eleusini. Compose un'opera storica[26] in quattordici libri, che trattavano il periodo tra il 270 e il 404, e che oggi è fruibile soltanto frammentariamente; era dedicata a Oribasio, medico personale di Giuliano e autore di trattati di medicina; si interessava in modo sommario alle vicende anteriori al regno di Giuliano concentrandole in un sol libro ed estendendo negli altri la trattazione dell'età a lui più vicina. Eunapio individuava la causa della decadenza dell'impero romano nell'abbandono delle divinità tradizionali e nella diffusione del trionfante cristianesimo. Della sua opera storica possiamo avere un'idea sommaria grazie a quanto ne scrisse il patriarca bizantino Fozio (IX secolo), che l'ebbe tra le mani: gli imperatori cristiani erano ritratti a tinte fosche, mentre Giuliano vi figurava come un eroe. Ne furono scritte, sempre a detta di Fozio, due redazioni delle quali la prima esplicitava un rilevante contenuto anticristiano, mentre la successiva, pur facendo intendere questo punto di vista, appariva meno polemica.

Lo stesso Eunapio compose le *Vite dei sofisti*, una raccolta di ventitré biografie di filosofi d'ispirazione neoplatonica che furono attivi nei secoli III e IV nelle regioni d'Oriente. Non v'è omogeneità tra i vari ritratti, ma

tutti fanno riferimento a Plotino e Porfirio, dai quali la narrazione prende le mosse. L'attenzione si attarda sul lato religioso talché l'intera trama appare come un medagliere di "santi" della tradizione pagana, precipuamente neoplatonica a eccezione del retore Proeresio, cristiano e maestro dell'autore ad Atene; vi abbondano oracoli, visioni, operazioni teurgiche, *mirabilia* e predicazioni di salvifica saggezza. Tutto ciò non poteva non andare in rotta di collisione con la realtà cristiana alla quale Eunapio fece riferimento ogni volta con sarcasmo e disprezzo[27].

La distruzione dei santuari pagani e lo spirito con cui si agiva erano per Eunapio lacrimevoli segni di tempi di decadenza. A questo tema sembra che egli abbia dedicato notevole attenzione. Eunapio parla (*v. soph.*, p. 436 Wright) di un certo Antonino, un iniziato con dono di profezia, il quale avrebbe previsto la distruzione dei templi egizi di Canopo e, in particolare, quello di Serapide ad Alessandria: eventi che ebbero effettivamente luogo poco dopo la sua morte quando – prosegue lo storico pagano – gli assalitori cristiani fecero scempio di oggetti votivi e statue vantandosi di aver così debellato gli dèi. Importante la sua pagina dedicata alla distruzione del Serapeo di Alessandria; possiamo confrontarne il racconto con quello fornitoci dalle fonti ecclesiastiche. Per Sozomeno (*h.e.* 7,15) furono i pagani a ricorrere alla violenza dopo aver saputo della volontà imperiale di adattare un loro tempio in edificio di culto cristiano: si asserragliarono nel Serapeo e fecero scorrere sangue cristiano. Secondo questa versione, dopo la sua occupazione, l'antico tempio non fu distrutto bensì trasformato in chiesa. Rufino (*h.e.* 2,23) sembra più attendibile quando racconta della distruzione del santuario e dell'insediamento sul suo suolo di una comunità monastica (Soc., *h.e.* 5,17).

Zosimo

Zosimo fu un personaggio politico attivo nella Costantinopoli dell'età dell'imperatore Anastasio I (491-518) come *advocatus fisci*, cioè difensore degli interessi dello Stato, insignito della qualità di *comes*[28]. Compose una *Historia nova*, la quale, secondo Fozio, seguiva pedissequamente la tesi anticristiana di Eunapio di Sardi. Di questa sua opera Zosimo pubblicò solo i primi sei libri, la cui narrazione si precisa e si amplia man mano che procede avviandosi verso l'età dell'autore fino alla marcia di Alarico verso Roma.

La tesi di fondo appare quasi un rovesciamento della visione di Eusebio di Cesarea: l'imperatore Costantino, per il suo favore verso la Chiesa, ha avviato una politica di abbandono delle tradizioni religiose e culturali, che avevano assicurato prosperità all'impero, e ha dato la stura a un'età di irrefrenabile decadenza. Appare chiara la tesi del cristianesimo quale causa della "caduta" dell'impero, che sarebbe stata ripresa poi da tanta parte della storiografia moderna a far data dal *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* di Edward Gibbon (1737-1794). In questa chiave interpretativa acquisisce significato il suo racconto dell'esazione di denaro imposta da Alarico alla città di Roma. Si procedé allora a requisire i beni dei templi, fondendo il materiale prezioso delle statue; tra queste persino quella della Virtù che rappresentava il baluardo della prosperità dell'Urbe. Fu allora che alcuni iniziati alla conoscenza delle antiche tradizioni sentenziarono il tramonto della virtù e della forza tra il popolo dei romani (Zos. 5,41).

Memorabile è anche quella sua pagina che descrive la situazione determinatasi all'indomani della vittoria di Teodosio I sul filopagano Eugenio:

> Teodosio [...] convocato il Senato che era rimasto fedele alle antiche tradizioni degli antenati e non aveva ancora scelto di unirsi a quelli che si piegavano al disprezzo delle divinità, tenne un discorso, esortandolo a lasciare quella vita sbagliata, come egli diceva, sulla quale in precedenza si erano messi, e ad abbracciare la fede cristiana, che prometteva di liberare da ogni colpa e da ogni empietà. Nessuno obbedì all'esortazione e neppure scelse di rinunciare alle tradizioni che erano state trasmesse sino a loro dal momento in cui la città era stata fondata: rimanendo fedeli a esse da quasi milleduecento anni ormai abitavano in una città che non era stata devastata, mentre ignoravano che cosa sarebbe successo se le avessero sostituite con altre (4,59).

Il racconto continua rievocando la richiesta di Teodosio I al Senato affinché lo Stato non contribuisse più alle spese per il pubblico culto; probabilmente, infatti, la sospensione di questi finanziamenti decretata da Graziano [209] era stata abrogata da Eugenio. Ma a questo punto l'assemblea osservò che le cerimonie non avrebbero avuto esito e beneficio alcuno se non fossero state celebrate senza il contributo dello Stato. Il testo di Zosimo qui è incerto ma si capisce che la tesi di Teodosio finì con il prevalere, con la conseguenza che

> l'impero romano s'indebolì a poco a poco e venne abitato dai barbari, o addirittura fu completamente privato di abitanti e si ridusse in uno stato tale che non è possibile riconoscere neppure i luoghi in cui si trovavano le città (*ibid.*).

Concludiamo riportando il ritratto dei monaci che Zosimo traccia descrivendo gli eventi tumultuosi successivi all'allontanamento dalla sua sede episcopale, Costantonopoli, del turbolento Giovanni Crisostomo, sgradito all'imperatrice Eudossia e vittima dei maneggi del suo avversario Teofilo d'Alessandria:

> [I monaci] non contraggono matrimoni legittimi e formano, in città e nei villeggi, complessi popolosi di uomini non sposati, inadatti alle guerre o a qualunque altra necessità pubblica; sennonché, continuando ad avanzare da quel tempo sino a ora, si sono appropriati di molta terra e con il pretesto di distribuirla ai poveri hanno reso poveri quasi tutti (5,23,3).

Qui il pensiero dello storico pagano sembra battere all'unisono con quello dell'imperatore Giuliano e del retore Libanio: il monachesimo è un fenomeno socialmente improduttivo, che determina l'accentramento di ricchezze a beneficio di nuovi potentati [378].

14
Il Senato romano e il cristianesimo

La «Casa della Colpa» di Qumran

Il *pesher* di Abacuc, uno tra i più interessanti testi che sono stati portati alla luce a Qumran, contiene un riferimento a Roma che può riguardare la nostra ricerca[1]. Il libro del profeta Abacuc tratta il tema della prosperità degli empi e della sofferenza dei giusti; vi sono poi profezie sulla conquista di Israele da parte dei caldei (*Kasdīm*) e sul castigo conseguente degli empi. Il documento sembra databile intorno al 630 a.C., ma tanti anni dopo, nell'età in cui operò la setta di Qumran, i problemi erano ben diversi e le invasioni paventate erano quelle di altri popoli. Il commentario si avvale di una tecnica "attualizzante" in virtù della quale il commentatore leggeva tipi e figure del testo biblico in funzione di una spiegazione degli eventi propri dell'età sua. Nel nostro caso l'oracolo di Ab 1,5-11 che riguardava i caldei, «nazione aspra e impetuosa», fu inteso in riferimento ai *Kittim*, cioè ai romani, la cui ferrea politica espansionistica egregiamente si attagliava a quel ruolo. All'esegeta stavano a cuore anche i particolari: nella quarta colonna egli interpretò il v. 11, di difficile lettura («passano come il vento [...] la loro forza è il loro dio»), ravvisandovi un'allusione ai «capi dei *Kittim*, che per decisione della Casa della Col[pa] passeranno l'uno davanti all'altro. [I loro] capi, uno dopo l'altro, verranno per devastare la terra». Qui, forse, bisogna cogliere un riferimento al Senato romano, che è indicato come «Casa della Colpa»; inoltre, possiamo intendere la rapidità con la quale si susseguono i capi dei romani come un'allusione ai generali che calpestarono la terra d'Israele in quanto conquistatori oppure, come è stato proposto, come un'allusione al succedersi dei consoli la cui carica era annuale.

L'esegesi del pio qumramita è ben lontana dall'acribia dei moderni biblisti. Tuttavia, egli colse alcuni elementi peculiari del dominio romano:

per esempio, il carattere violento delle sue conquiste; ma quel che sorprende è il giudizio, stringato ma chiarissimo, sul ruolo determinante e sull'empietà del Senato di Roma, definito senza mezzi termini e per antonomasia «Casa della Colpa». Il Senato, nella realtà dei fatti, è l'istituto che più ha incarnato, custodito e difeso il *mos maiorum* religioso dei romani, in termini più semplici: il "paganesimo" tradizionale. Suscita una certa meraviglia rilevare come ciò sia apparso chiaro a un "settario" di Qumran, relegato nelle asperità di un deserto di una piccola periferica provincia equestre. Il rilievo religioso del Senato sarebbe stato infatti più agevolmente recepito in province senatorie come l'Africa o l'Asia, dove esso iniziò a essere divinizzato sin dal II secolo a.C.

Forse era ancora vivo il ricordo di quella delegazione del Senato romano che, nel 164 a.C., era intervenuta a fianco dell'aristocrazia gerosolimitana ellenizzata nelle trattative con Antioco IV Epifane[2]. Poi lo stesso Senato aveva tessuto alleanze con i Maccabei e, quindi, con gli Asmonei, casate esecrabili agli occhi degli uomini pii di Qumran. A Roma, nel 40 a.C., il detestato Erode il Grande, prima di celebrare un sacrificio a Giove Capitolino, era stato ricevuto in Senato e da questo acclamato «amico ed alleato» (Fl. Ios., *ant.* 14,379-389; *bell.* 1,282-285)[3]. La politica del Senato verso i giudei tendeva a essere benevola specialmente nei riguardi di alcuni esponenti della sua aristocrazia ellenizzata: l'accordo con questi vertici corroborava il potere di Roma in Giudea. Così Erode Agrippa I, inviso in patria per la sua mania di esigere onori divini (At 12,20-23), poteva partecipare alle riunioni del Senato romano, come quando questo discusse dell'ascesa di Claudio (Fl. Ios., *ant.* 19,239 ss.; *bell.* 2,206 ss.). Inoltre, il suo malvisto figlio, Erode Agrippa II, nell'ultimo quinquennio di Vespasiano, ostentava in Roma gli *ornamenta praetoria* decretatigli dal Senato (Fl. Ios., *ant.* 19,277 ss.). Fu proprio allora che Flavio Giuseppe si consacrò a redigere la sua vasta opera di storico-apologeta, mirata a presentare il giudaismo come un'etnia (e una cultura) organica a Roma e al suo sistema di potere.

Quello di Giuseppe fu un amore non ricambiato. Proprio in questa età flavia il Senato nutrì verso il giudaismo sentimenti di diffidenza e di ostilità [50]. Si giunse a pensare che esso rappresentasse un'autentica minaccia ai più alti assetti istituzionali di Roma. Fu quando la regina Berenice, figlia di Erode Agrippa I, andava ostentando la sua relazione con Tito, prossimo a rivestire la porpora imperiale. Con ogni probabilità fu proprio per le pressioni del Senato che il vincitore di Gerusalemme allontanò a malincuore la regina giudea dal *palatium*. Possiamo ritenere che questa separazione

fu una sorta di prova esatta dal Senato per sostenere la successione di Tito a Vespasiano. Berenice, infatti, quasi prossima alle nozze, non costituiva soltanto una regale amante di Tito. La sua persona e il suo carisma rappresentavano tutto un filone culturale che sembrava non essere crollato con il tempio gerosolimitano. Insomma, Berenice fu avvertita dal Senato come la punta di diamante di una regalità ellenistica, la quale tornava a minacciare l'equilibrio delle istituzioni e quindi a turbare la serenità dell'*ordo*, proprio come già era avvenuto con Cleopatra. Domiziano, non ancora imperatore, evocò a più riprese il *bellum Iudaicum* quale mito di fondazione, atto a dare lustro e solidità alla sua dinastia "borghese" e recente, proprio come in età augustea era avvenuto con il *bellum Actiacum* a proposito della ben più nobile casa di Augusto. Bastò che Domiziano rivestisse la porpora imperiale per veder fioccare condanne inflitte in Senato per «deviazioni verso i costumi giudaici»[4]. All'ultimo periodo del suo principato risale l'arco di Tito che celebra la *Iudaea capta* e che, su uno dei pannelli, presenta il *genius* del Senato quale figura togata (acefala) nel rilievo della quadriga. I giudei ricambiarono e nella letteratura talmudica l'equazione senatori = nemici non manca[5].

Connotazioni religiose del Senato romano

Politica e religione nel mondo antico costituiscono due aspetti della stessa realtà che noi possiamo (con difficoltà) distinguere, ma mai separare. Di conseguenza, una riflessione sulla politica attuata dal Senato verso la realtà cristiana deve necessariamente partire dalla consapevolezza della profonda valenza religiosa di quell'assemblea. È grave a tal proposito la perdita dell'*Introduzione* (Εἰσαγωγικός) di Marco Varrone che, in età pompeiana, trattava gli aspetti istituzionali e rituali del lavoro del Senato (Aul. Gell. 14,7), svolto tra *supplicationes* e fumigazioni di incenso (C. Dio 54,30,1; Suet., *Aug.* 35)[6]. Quintiliano (12,2,21) rilevava le ampie competenze in materia di religione del Senato: «degli augurî, dei responsi, di ogni pratica religiosa, insomma, argomenti su cui vertono spesso le più importanti deliberazioni tenute in Senato». Di recente s'è anche prestata attenzione all'apporto recato al paganesimo senatorio da parte della tradizione etrusca, connessa specialmente all'aruspicina; questa riflessione ha proiettato anche luce sulla triangolazione: etrusca disciplina/Senato/comunità cristiane[7].

Il luogo in cui l'assemblea si riuniva era configurato quale *templum*. I senatori si fregiavano di appartenere ai *quattuor amplissima collegia* che costituivano il più alto fastigio della religiosità tradizionale romana. Questa appartenenza rappresentava anche un segno del favore da parte dell'imperatore. Era proprio il Senato a conferire ufficialmente al *princeps* l'appartenenza a tutti i collegi sacerdotali, così come quest'ultimo era coinvolto, anche se non sappiamo con precisione in che maniera, nell'immissione di nuovi membri in questi quattro *collegia*[8].

Il carattere sacrale del Senato era attestato e recepito diffusamente. Il sodalizio è raffigurato nelle emissioni monetali con forti connotazioni religiose[9]: è associato alla Dea Roma, ed è rappresentato come figura femminile, con il *lituus* nella mano destra e uno scettro nella sinistra; come Zeus, appare solennemente assiso mentre reca in mano la patera sacrificale; come Afrodite, che pure impugna la patera nella destra; come figura barbuta che sacrifica al *genius* del popolo romano. La sacralità del Senato fu meno recepita nelle province occidentali, dove comunque il *genius senatus* è attestato in iscrizioni (*CIL* VIII 11017; 23604; *ILS* 3676 ecc.) o leggende monetali. Ha fatto discutere, ad esempio, una statuetta trovata a Emerita, in Lusitania, in un tempio consacrato al culto dell'imperatore, che molto probabilmente rappresenta il *genius senatus*[10]. In Occidente il Senato fu in ogni caso *sanctus* oppure *sanctissimus* già in età repubblicana e augustea. Nel mondo greco orientale questa σύγκλητος βουλή era θεῖα, o anche θειοτάτη, ἱερωτάτη, aveva immagini cultuali; in suo onore, insieme alla Dea Roma, all'imperatore, al popolo romano le venivano eretti templi, dove appositi sacerdoti celebravano il culto del *genius*. Anche un imperatore schivo di onori religiosi come Tiberio aveva in Asia un suo culto associato a quello del Senato (Tac., *ann.* 4,37). A Efeso (la città dell'Apocalisse giovannea!) il proconsole Cn. Pedanius Fuscus Salinator (99-100) fece erigere una statua al Senato (*ILS* 8822); altra statua d'argento fu qui donata da C. Vibius Salutaris[11]. La celebrazione del *genius senatus* o del *genius ordinis* è attestata in epigrafia.

Da Luca ai Severi

Abbiamo già riflettuto [31] sulla notizia tertullianea secondo la quale l'imperatore Tiberio avrebbe proposto al Senato la legittimazione del culto di Gesù, giungendo alla conclusione che, se la notizia in sé appare infondata,

essa però attesta due verità: 1. il Senato ha costituito da tempo antico una fonte di opposizione alla novità cristiana; 2. Tertulliano era in grado di affermare che, se all'imperatore poteva attribuirsi un qualche sentimento di tolleranza, era invece proprio nel Senato che si doveva ricercare il più autentico *animus* anticristiano. Proviamo a rievocare alcune tappe significative di questa antitesi Senato/cristianesimo che sembra attraversare quattro secoli di storia.

L'autore degli Atti degli Apostoli ebbe l'intento di persuadere i suoi lettori della piena compatibilità tra la fede cristiana e gli obblighi connessi allo *status* di onesto cittadino romano. Nella sua opera tutti i rappresentanti del potere romano intervengono a tutela dei credenti in Gesù e specialmente di Paolo. Unica eccezione è il procuratore Felice, liberto dalle rapidissime e discutibili fortune afferente all'*ordo equester*; ma si tratta di un caso particolare, dove ci sorprende una convergenza tra il giudizio di Luca e quello di autori classici[12]. Nell'ambito di questa rappresentazione irenistica Luca trova opportuno e significativo ricordare esponenti dell'*ordo senatorius* animati da sentimenti di tolleranza, di simpatia verso la fede in Gesù o anche a questa convertiti. È il caso di due proconsoli: Gallione, governatore dell'Acaia (At 18,12-17), e Sergio Paolo, governatore di Cipro (At 13,4-12). A Luca non sfuggiva il ruolo di custode della tradizione romana che il Senato rivestiva e, quindi, il rilievo che avrebbero avuto giudizi favorevoli sul cristianesimo formulati da suoi esponenti.

Ma i tempi in cui Luca scriveva non erano certo maturi per persuadere le alte sfere del potere romano della piena compatibilità tra un leale esercizio della cittadinanza romana e questa forma minoritaria e incerta di giudaismo, quale la recente congregazione dei credenti in Gesù. Ciò non fu possibile neanche nell'età di Marco Aurelio, quando Melitone di Sardi [71], sviluppando un embrione lucano, proclamò a chiare lettere la sinfonia Chiesa-impero, anticipando così le ben più note argomentazioni su questo stesso tema di Eusebio. Il giudizio-tipo che un senatore romano allora formulava nei riguardi dei cristiani era affine a quello di Tacito (*ann.* 15,38-44), per il quale costoro, sia pur innocenti dell'accusa di essere incendiari, erano preda di una *exitiabilis superstitio* da includersi tra gli *atrocia aut pudenda* che funestavano una città decaduta come Roma, e concludeva che in ogni caso i cristiani sarebbero stati «colpevoli e meritevoli delle maggiori pene» [40]. Tacito, proprio in quanto appartenente all'*ordo senatorius*, era stato nell'88 un *quindecemvir sacris faciundis*, un collegio vetusto che aveva tra i suoi compiti la vigilanza sull'ammissione dei culti stranieri a

Roma e la consultazione dei libri sibillini, ma possiamo ipotizzare che le sue esigue conoscenze sul movimento di Gesù gli siano derivate non tanto dai doveri connessi a questa carica, quanto dall'esperienza del proconsolato in Asia che egli rivestì nel 112-113. L'Asia era, per dirla come Harnack, «terra cristiana per eccellenza»; Efeso, dunque, sarà stato probabilmente il suo punto di osservazione. Poco dopo altri senatori che proprio in terra d'Asia ebbero a interessarsi di cristianesimo[13] non furono certo più teneri del loro predecessore: è il caso di Licinio Serenio Graniano (121-122), Minucio Fundano (122-123) e Stazio Quadrato (154-155) [69]. Per non parlare del senatore Cornelio Frontone [76], proposto proconsole d'Asia e che, in una sua orazione, riecheggiò la diffusa accusa di cannibalismo. Giungiamo così al dittico Marco Aurelio/Commodo in merito al quale possiamo affermare, pur consapevoli di incorrere in una generalizzazione, che il primo fu tanto devoto al Senato quanto distante dalla realtà cristiana, laddove il secondo mantenne un atteggiamento di fiera indipendenza dall'assemblea, passando poi alla storia come un benefattore dei cristiani.

La composizione del Senato subì profonde modificazioni nell'età di Settimio Severo, il quale volle punire chi tra i senatori aveva parteggiato per i suoi avversari, favorendo invece l'*adlectio* di notabili di provenienza orientale e africana. La tendenza alla provincializzazione continuò anche nei decenni successivi[14]. Dopo che la *Constitutio Antoniniana de civitate* del 212 [109] ebbe concesso la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'impero, per i notabili provinciali che ambivano a uno *status* d'eccellenza non c'era che l'immissione in Senato. Il fenomeno riveste interesse anche per i suoi aspetti religiosi; si discute se questi provinciali abbiano privilegiato le devozioni delle loro terre d'origine[15], oppure se si siano riconosciuti con tempestivo entusiasmo nella consolidata identità religiosa dell'assemblea[16]. La fedeltà del Senato al suo ruolo di custode del *mos maiorum* permane anche dopo le immissioni di *homines novi* "atipiche", cioè dal cavalierato, per discendenza da un padre che aveva meritato, tramite matrimonio ecc. Possiamo ritenere che questi esponenti delle aristocrazie provinciali fossero devoti a Roma e ai suoi vetusti ideali con tutto lo zelo e l'entusiasmo di chi ora provava finalmente l'ebbrezza dell'inserimento in questo nobile fastigio.

Quale fu l'atteggiamento del Senato verso i cristiani in questa età dei Severi? Possiamo utilizzare le già citate testimonianze di Tertulliano [107] e di Ippolito, l'esegeta di Daniele [33]. In ambedue si fa cenno a un imperatore ben disposto verso la religione di Gesù e a un Senato proclive

all'intolleranza. V'è poi Cassio Dione (52,36,1-2), storico d'appartenenza senatoria, il quale pose sulle labbra di Mecenate che si rivolgeva ad Augusto la raccomandazione secondo cui bisogna non solo venerare gli dèi seguendo le tradizioni dei padri, ma anche castigare coloro che, introducendo culti stranieri e nuovi, determinano un pericolo per lo Stato. Sembra evidente un'allusione al cristianesimo[17], in merito al quale lo storico pagano stava esprimendo un parere che doveva essere non soltanto suo, ma anche dell'*ordo* a cui apparteneva[18]. D'altro canto, la tolleranza dei Severi in materia di religione aveva da un lato favorito l'integrazione dei cristiani nella società[19], dall'altro allertato intellettuali quali, ad esempio, Diogene Laerzio, il cui prologo alle *Vite dei filosofi* di tanto elogia la grecità filosofica di quanto mette in guardia contro quelle dottrine di provenienza orientale, in cui possiamo a buon diritto includere giudaismo e cristianesimo[20].

Senato e cristiani nel III secolo

Il ruolo del Senato nel III secolo[21] fu certamente diverso da quello svolto prima dell'instaurazione dell'impero e ancora in età augustea: l'ago della bilancia era ora spesso rappresentato dall'esercito. L'*ordo* sviluppò pertanto una sua nuova capacità di relazionarsi con gli imperatori, nelle forme del dissenso o del consenso, ed esercitò una più capillare attività nei governi periferici e nell'elaborazione di tendenze di pensiero e di stili di vita. È opportuno tener conto di queste mutazioni anche nell'ambito degli studi di storia del cristianesimo antico.

Abbiamo già visto come nell'età di Massimino il Trace sia stato un senatore governatore di provincia, Licinio Sereniano in Cappadocia [116], a prendere l'iniziativa di perseguitare i cristiani.

Il ruolo del Senato all'epoca di imperatori quali Filippo l'Arabo, Decio, Valeriano e Gallieno è stato opportunamente evidenziato e valorizzato da Sordi[22], le cui indagini individuano negli orientamenti e nelle pressioni di questa assemblea la scaturigine di iniziative anticristiane. Si valuti adeguatamente la componente religiosa che dové, con ogni probabilità, incidere nella bellicosa successione del filosenatorio e pagano Decio al tollerante e filocristiano Filippo l'Arabo, il quale non era stato certo devoto al Senato. Una volta imperatore, Decio promulgò un atipico editto che, a tutela della pericolante *pax deorum*, prescriveva a tutti i cittadini dell'impero l'esplicitazione di una professione di fede irrituale secondo il

costume tradizionale della *religio Romana*. L'iniziativa, pur non prendendo corpo in un editto anticristiano, nella realtà dei fatti indusse apostasie e creò martiri [117].

L'incisività del ruolo del Senato nel contesto della politica anticristiana è ancora più evidente se si prende in considerazione il dittico imperiale Valeriano/Gallieno: il primo devoto al Senato e persecutore; il secondo distante dalle posizioni del Senato e benefattore della Chiesa. Con Valeriano [119] si ebbe una persecuzione mirata a coinvolgere tutti i territori dell'impero tramite due editti specificamente emanati. Prima della promulgazione di questi due provvedimenti, che ebbero vigore rispettivamente nel 257 e nel 258, il *princeps* aveva dimostrato tolleranza così da dare l'impressione che «la sua casa era piena di uomini pii, era una chiesa di Dio» (Eus., *h.e.* 7,10,4). Fu proprio il Senato a indurre poi Valeriano a promuovere le sue persecuzioni. Probabilmente, i provvedimenti dell'imperatore intendevano anche epurare il Senato da elementi cristiani o filocristiani, con la prospettiva di incamerarne i beni. Si ebbe l'episodio di cui si rese protagonista il senatore cristiano Asturio, «amico degli imperatori» (7,16) Valeriano e Gallieno, quindi attivo nel periodo della loro correggenza. Questo *vir clarissimus* apparteneva alla *gens* del governatore dell'Arabia Bassaeus Astur[23] e con le sue preghiere turbò la celebrazione di un sacrificio pagano a Cesarea di Filippo, presso le sorgenti del Giordano (7,17). Del giudizio formulato da Dionigi d'Alessandria sulla persecuzione di Valeriano e sulla pace di Gallieno abbiamo già parlato [120].

Cipriano (*ep.* 80) afferma chiaramente che la *persecutio* del 258 sarebbe stata decretata per iniziativa del Senato. Nelle visioni apocalittiche del *Carmen apologeticus* di Commodiano leggiamo di eventi connessi alla persecuzione di Valeriano che l'autore identifica con il *Nero redivivus* della nota leggenda. Alcuni enigmatici versi descrivono l'invasione dei goti per poi preannunciare l'avvento dell'anticristo d'Oriente, preludio all'epilogo della storia. Commodiano è molto esplicito sia nell'affermare che fu il Senato a sollecitare a Valeriano la persecuzione, sia nel ricordarne la motivazione addotta dal consesso:

> Elimina dal mondo i nemici del popolo: è colpa loro se i nostri dèi giacciono disprezzati e senza onore (*carm. apol.* 853-854).

Poco prima Commodiano aveva accennato al ruolo del Senato anche nella precedente persecuzione di Decio e alla punizione che l'*ordo* avrebbe

ricevuto per questa sua colpa («Molti fra i senatori allora, infatti, gemettero in cattività», 815 ss.). Al poeta cristiano era ben chiaro anche il ruolo basilare nell'attuare le direttive persecutorie che rivestivano i proconsoli, per le loro province di competenza («per il tramite dei governatori delle singole province», 873).

Il nostro autore, inoltre, attribuisce esplicitamente ai giudei il ruolo di primi promotori della persecuzione tramite una denuncia al Senato. Possiamo pensare a effettivi conflitti tra cristiani a giudei, oppure a una dipendenza da noti *topoi* neotestamentari relativi al giudeo persecutore (1 Tess 2,14-16; Ap 2,9). Potremmo anche cogliere un'allusione al formarsi di quel "fronte della tradizione" [136] che mirò a costituire le devozioni pagane e la tradizione dei giudei in funzione anticristiana[24]. Porfirio fu il più acuto estensore di questo "manifesto"[25] e porfiriana è l'argomentazione addotta secondo Commodiano dai senatori: la devozione cristiana comporta l'abbandono dei templi pagani[26].

Che il Senato romano sia stato l'anima della persecuzione di Valeriano potrebbe anche evincersi *e contrario* da quella che fu la successiva politica di suo figlio Gallieno. Costui, infatti, ridimensionò le attribuzioni del Senato, specialmente nell'importantissimo settore delle milizie (Aur. Vict., *de Caes.* 33,34). Dello stesso Gallieno è l'editto del 260, con il quale si riconosceva alle assemblee dei cristiani, proprio in quanto tali, il diritto a possedere beni comunitari. Si trattò di un provvedimento di fondamentale importanza la cui genesi è concepibile soltanto nel contesto di una posizione di netta distanza dal Senato. Fu un'azione più gravida di conseguenze del più noto editto di Serdica del 311 [171], con il quale il moribondo Galerio tollerava a malincuore l'esistenza dei cristiani, chiedendo loro di pregare per la sua guarigione (Lact., *mort. pers.* 34), e anche del cosiddetto "editto di Milano" del 313 con il quale Costantino e Licinio, recependo la "palinodia" di Galerio, ne ribadivano la tolleranza a vantaggio dei cristiani (48,2-12). Eusebio (*h.e.* 7,13), che avrebbe potuto informarci sulla politica filocristiana di Gallieno, in realtà fu a tal proposito stringato e si limitò, oltre a riportare il già ricordato giudizio di Dionigi d'Alessandria, a trasmetterci soltanto una circolare attuativa indirizzata ai vescovi dell'Egitto a tutela dei loro diritti di reintegrazione del maltolto. Ciò non deve sorprenderci poiché una dettagliata rievocazione dell'editto di Gallieno avrebbe proiettato ombra su quel ruolo di primo paladino della causa cristiana di Costantino, che allo storico panegirista di Cesarea stava a cuore dimostrare [121].

All'editto di Gallieno fece seguito un quasi quarantennale periodo di pace per i cristiani. L'azione del Senato sembrò placarsi e fu anche chiaro, sul fronte pagano, che la polemica contro coloro che di Gesù facevano un dio andava condotta non con poco fruttuosi spargimenti di sangue, bensì con le armi della polemica intellettuale. L'età di Gallieno vide a Roma attiva la scuola di Plotino che, come attesta Porfirio, esercitò una forza d'attrazione verso personaggi appartenenti all'*ordo senatorius*: «Tra gli uditori non pochi erano membri del Senato» (7,39) [123].

Gli aspetti sociali[27] non erano estranei all'impegno di Plotino contro i suoi avversari cristiani/gnostici, caratterizzati da convinzioni e atteggiamenti socialmente riprovevoli dal punto di vista tradizionale, che era quello rappresentato da Plotino e dai suoi *clarissimi alumni*. Il filosofo trattò i suoi avversari da autentici apostati della civiltà antica, da innovatori, da gente socialmente umile la quale, turgida di spocchia, presumeva a buon mercato di essere uguale a chi, per nobiltà generosa e per vetusta consuetudine di studi, davvero poteva dirsi proclive e prossimo alla comprensione delle realtà divine (Plot., *Enn.* 2,9,87-88). Egli rincarò la polemica denunciando il fatto che costoro da un lato predicavano una fratellanza che tutto appiattiva (2,9,179), dall'altro si ritenevano i beneficiari esclusivi della provvidenza divina (2,9,90.152)! Plotino fece apertamente valere la sua visione aristocratica contro l'egualitarismo degli avversari, contrapponendo il suo arduo itinerario filosofico ai torbidi pensieri di costoro. Questa controversia, che vide contrapposti τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι ai platonici, anche autorevolmente paludati del *laticlavus* senatorio, sembra affine e quasi prodroma all'altra che ebbe a svolgersi nello scorcio del IV secolo, in un contesto del tutto diverso, poiché i tempi erano mutati quando si videro contrapposti da un lato i cristiani, forti delle *constitutiones* degli imperatori, dall'altro i senatori, ultimi nostalgici baluardi di una *religio* che era al suo tramonto e che di lì a poco, nelle pagine di Macrobio, si sarebbe sublimata in erudizione antiquaria.

Conflitti e conversioni nel Senato del IV secolo

Parlare del rapporto tra l'*ordo senatorius* e il cristianesimo durante il IV secolo significa affrontare una quantità di problemi tutti riconducibili al tema della graduale cristianizzazione dell'aristocrazia occidentale, nell'età compresa tra la svolta costantiniana e la promulgazione del *Codex Theodo-*

sianus nel 438[28]. Fu un processo nel quale agirono da protagoniste le *clarissimae feminae*, le quali erano più libere e disponibili alla conversione proprio perché diverse dai loro mariti in quanto escluse dai *munera* connessi al *cursus honorum*, e prive delle condizionanti categorie culturali conferite da un *curriculum* di istruzione scolastica conforme alla paideia pagana[29].

Ma che cosa dobbiamo intendere per paganesimo trattando dell'aristocrazia romana? In passato, si era soliti distinguere nettamente tra le sopravvivenze della tradizionale *religio Romana* e i culti dei misteri. Alla prima si riconosceva un carattere civico, la si riteneva un'attestazione di lealtà verso la *res publica*. Quanto ai misteri, li si riteneva consorterie di carattere privato a cui si accedeva tramite l'iniziazione del singolo postulante; essi, inoltre, avrebbero mantenuto il loro carattere esotico mal prestandosi a rappresentare quelle istanze di conservazione che stavano a cuore agli ultimi senatori pagani. Un più attento studio della documentazione, specialmente di carattere epigrafico e archeologico, ci persuade, invece, che tra i due volti del paganesimo s'era allora creata una saldatura efficace. Miti e rituali iniziatici si erano da tempo sublimati in una misteriosofia che era a un tempo esperienza del sacro, pensiero filosofico e percorso identitario che portava a denunciare la novità cristiana, la quale era ancora avvertita come fattore avverso al sentiero antico della tradizione. V'è probabilmente del vero nella convinzione secondo la quale l'ultima trincea del declinante paganesimo fu il mitraismo, tra gli altri misteri. Siamo informati da un testo cristiano di quest'epoca erroneamente attribuito a Paolino di Nola: il *Poema ultimum*. Qui vengono presi di mira i sacrifici cruenti, la sapienza dei dotti del paganesimo e i rituali dei misteri connessi al culto di Attis e della Magna Mater, di Iside e di Sapide, di Venere e di Adone. Altro volto di questo paganesimo al suo tramonto fu la cura per la tradizione letteraria, l'edizione di testi antichi, la trasmissione di notizie antiquarie; una sensibilità che fondeva la devozione del cuore con l'orgoglio della memoria.

Sicuramente non era facile per un senatore, anche nella seconda metà del IV secolo, aderire al cristianesimo. Questo passaggio avrebbe comportato un voltare le spalle a consuetudini, rituali e certezze accarezzate nei secoli. Per gli uomini ciò era più arduo che per le donne. L'epistolario di Girolamo, che questi ambienti frequentò all'epoca del suo soggiorno romano, specialmente negli anni tra il 382 e il 385, è un'autentica miniera di informazioni sulle conversioni di mogli e figlie di senatori al cristianesimo.

Il *Carmen ad senatorem* è un poema in versi di autore anonimo cristiano che si scaglia contro un senatore già cristiano, il quale era anche stato console

e si era convertito alla devozione verso la Magna Mater e verso Iside, di cui era diventato anche ministro. La *vis* polemica del componimento attesta lo sconcerto per l'avvenimento e la possibilità che tali conversioni possano essere state facilitate dalla convinta adesione al paganesimo di personaggi in autorità come, ad esempio, i seguenti che a Roma rivestirono la *praefectura Urbis*:

- Lucio Aurelio Aviano Simmaco Fosforio (364-365), convinto pagano (CIL VI 1698 = ILS 1257), padre del più noto oratore Simmaco, oratore lui stesso e poeta amico di Giuliano (Iul., *ep.* 82), *quindecemvir sacris faciundis*, che avrebbe rivestito la carica di *pontifex maximus* all'indomani della rinuncia a questa da parte dell'imperatore cristiano Graziano.
- C. Ceionio Rufio Volusiano Lampadio (365-366), ierofante di Ecate, profeta di Iside e *pontifex Dei Solis* (CIL VI 846; 512), sottoposto a taurobolio ("AE", 1955, 180).
- Vettio Agorio Pretestato (367-368), del quale parleremo tra poco.
- Publio Ampelio (371-372), antiocheno, che impedì il rientro a Roma dei partigiani del vescovo Ursino; una sua statua fu collocata ad Amicle nel tempio di Apollo.
- Clodio Hermogeniano Cesario (374), che continuò le cure edilizie a beneficio dei templi romani (Amm. Marc. 29,6,19) le quali avevano già occupato ampio spazio nell'agenda del suo collega e predecessore Pretestato. *Quindecemvir sacris faciundis*, tauroboliato (CIL VI 499).
- Sallustio Aventio (383-384) e Quinto Aurelio Simmaco (384-385), del quale parleremo tra poco [265]. Poi Sesto Aurelio Vittore (388-389), storico, autore di una raccolta di biografie imperiali da Augusto a Costanzo II; Ceionio Rufo Albino (389-391), forse autore di critiche alla Bibbia e confutato da Ambrogio di Milano con un trattato purtroppo scomparso[30]; Nicomaco Flaviano "il Giovane" (392-394), alieno dallo zelo del padre, che sublimò il suo amore per la classicità in un'edizione riveduta dell'opera storica di Tito Livio.
- Contemporaneamente erano rivestite da zelanti pagani le prefetture d'Oriente (Saturninio Secundo Salustio "filosofo", 365-368; Flavio Eutolmio Taziano, 388-392) e d'Italia, Africa e Illirico (Vulcacio Rufino, 365-368; Vettio Agorio Pretestato, 384; Virio Nicomaco Flaviano, 390-392), per citare solo alcuni esempi.

Tre profili significativi

Il contesto nel quale dobbiamo inserire i dati relativi a queste personalità significative nel fronte pagano è costituito dagli elenchi delle più alte magistrature, dove si alternano con naturalezza personaggi appartenenti all'uno come all'altro fronte. Ma non vi fu guerra di religione. Soltanto

molto gradualmente gli intellettuali cristiani iniziavano a esprimersi con quei toni trionfalistici che sarebbero esplosi nelle rievocazioni dei tre continuatori della *Storia ecclesiastica* di Eusebio: Socrate scolastico, Sozomeno e Teodoreto. La lettura delle loro opere ci accompagna fino all'età in cui essi componevano (che è l'anno 439 per i primi due e il 428 per Teodoreto), e vuol persuaderci che ogni traccia di paganesimo era stata definitivamente estirpata sin dall'epoca di Teodosio il Grande la cui normazione, per il suo carattere intollerante e filocristiano, prelude alla promulgazione delle leggi cattolicissime di quel *Codex* che Teodosio II faceva valere proprio mentre questi "continuatori" erano all'opera. Ancora una volta la ricerca prosopografica, l'indagine minuta su personaggi "minori", giova a correggere sintesi affrettate e visioni storiografiche di parte.

Quinto Aurelio Simmaco

Quinto Aurelio Simmaco[31] era figlio del citato Aviano Simmaco. Rivestì la carica di *pontifex maior* (CIL VI 1699 = ILS 2946) lamentandosi (*ep.* 1,51) per quanto l'esercizio di questo sacerdozio fosse non facile in un'epoca in cui erano i cristiani a rivestire la porpora imperiale. Lo abbiamo già incontrato in due riprese, nel 382 e nel 384, quando si recò presso la corte milanese rispettivamente di Graziano e di Valentiniano II al fine di perorare la causa del ripristino dell'ara della dea Vittoria nel Senato romano [210]. Dall'estate del 384 al febbraio 385 lo ritroviamo come *praefectus Urbis Romae*. Fu nel 384 che egli a Roma accolse Agostino, allora manicheo, il quale aspirava a una cattedra di retorica, e lo raccomandò (con buon esito) ad Ambrogio di Milano (Aug., *conf.* 6,13,23). Probabilmente, per uno dei tanti paradossi della storia, il *praefectus* pagano voleva arginare il dilagante potere cattolico dando spazio a un giovane di talento che, in quanto manicheo, a tale potere potenzialmente si sarebbe opposto. Mai previsione fu più errata! Sarebbe stato poi console nel 391 con un altro esponente di rilievo del fronte pagano: quell'Eutolmio Taziano che precedentemente, da prefetto del pretorio d'Oriente, era più volte intervenuto per mitigare le agitazioni dei monaci e, in particolare, il fenomeno delle *eversiones* templari [381]. Simmaco fu oratore principe, come riconobbero anche i suoi avversari. Fu anche poeta (Sid. Apoll., *carm.* 9,302-304) e uomo di rilevante cultura, a tal segno da essere ricordato nei *Saturnali* di Macrobio quale protagonista di spicco. Il testo che più compiutamente esprime il suo pensiero religioso, soprattutto in riferimento al cristianesimo, è quello della terza

Relatio pro ara Victoriae. La spina dorsale del suo discorso è costituita dal rispetto che bisogna avere per la tradizione. Altra idea base è la grandezza del mistero che avvolge la divinità; da qui la necessità di non affidarsi a un unico percorso di ricerca: «Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum» (Sym., *rel.* 3,10), frase che potremmo liberamente tradurre: non è possibile attraverso una sola credenza pervenire alla soluzione di un mistero così grande. Sono qui evidenti due temi già ricorrenti nella precedente polemica tra pagani e cristiani, ma che il nostro rievocava in modo sobrio e indiretto in considerazione del mutato rapporto di forza che ora vedeva soccombenti i pagani. Basti pensare che Simmaco non fu neanche ricevuto da Graziano e presso il giovanissimo Valentiniano II non ebbe alcun successo, anzi bastarono due lettere del potente vescovo Ambrogio per mandar fallita ogni speranza di farsi valere del pur brillante oratore. Il primo argomento era quello dell'accusa di novità rivolta alla religione dei cristiani; l'altro riguarda il suo carattere esclusivo, cioè la loro pretesa di essere i soli possessori di un'unica verità.

Gli argomenti della *Relatio* di Simmaco dopo vent'anni turbavano ancora i sogni del poeta cristiano Prudenzio. Nel suo *Contra Symmachum* questo spagnolo, oltre a reiterare la consueta critica degli apologeti all'immoralità dei miti pagani, servendosi delle due lettere di Ambrogio, metteva a tacere il pagano rilevando sia che oramai il Senato era in maggioranza cristiano, sia che la ragione era incapace di penetrare i misteri di Dio e, quindi, la fede (cristiana, naturalmente) costituiva l'unica via percorribile. Quanto alle tradizioni, si faceva notare che anche queste cambiavano di epoca in epoca. La prosopopea della Roma oramai cristiana (*c. Symm.* 648-767) faceva da contraltare a quella presentata da Simmaco; quest'ultima si lamentava di essere stata privata delle sue memorie, mentre la prima ostentava la sua rinascita, attribuendola alla conversione al cristianesimo.

Vettio Agorio Pretestato

Questo stesso anno 384 ebbe una coppia consolare di pagani: Flavius Richomeres, elogiato da Libanio (*or.* 1,219) per la sua afferenza religiosa, e Clearchus[32], buon amico del teurgo Massimo di Efeso. Ma il personaggio più significativo fu il console designato Vettio Agorio Pretestato, che proprio allora improvvisamente moriva. Aveva percorso un brillante *cursus honorum* attestato nell'iscrizione *CIL* VI 1779 (= *ILS* 1259). Rilevante, in questa carriera, era

stato il suo proconsolato in Acaia (362-364), all'epoca di Giuliano e poi di Valentiniano I. Fu per sua iniziativa che una legge di quest'ultimo (*CTh* 9,16,7), che vietava i sacrifici notturni, venne abrogata poiché, così faceva presente il proconsole, avrebbe impedito la celebrazione dei misteri (Zos. 4,3,2-3).

Poi altri fastigi: a Roma la *praefectura Urbis* (367-368) e la prefettura del pretorio d'Italia e d'Illirico in questo 384. Durante il primo incarico Pretestato si trovò a fronteggiare gli scontri sanguinari tra i cristiani sostenitori rispettivamente di Damaso e di Ursino, che si contendevano la successione alla cattedra episcopale che era stata di Liberio [398]. Ammiano Marcellino (27,3,11-13; 27,9,9) ci informa di queste *seditiones cruentae* e nel rilevarne la gravità (137 morti!) elogia il prefetto per aver sedato le risse e comminato l'esilio a Ursino. Pretestato ebbe caustico senso dell'umorismo: parlando con Damaso, si dichiarò pronto a farsi cristiano se gli fosse stata assicurata l'opulenta posizione di vescovo romano (Hier., *c. Ioh. Hierosol.* 8). Al suo incarico romano sono da connettersi iniziative quali la rimozione di strutture abusive realizzate a ridosso di templi pagani (Amm. Marc. 17,9,10) e il restauro del *Porticus deum consentium* nel foro; quest'ultima doveva avere anche una significazione teologica ove si pensi all'interpretazione in chiave neoplatonica che tali dodici dèi avevano ricevuto dal filosofo pagano Salustio (cap. 6) [229].

Ma il profilo religioso del personaggio ci viene restituito dalla sua già citata iscrizione funeraria che fu dettata dalla moglie Aconia Paolina; qui apprendiamo del suo lungo percorso di mistico ricercatore del divino che lo portò a essere *augur, pontifex Vestae, pontifex Solis, quindecemvir sacris faciundis, curialis Herculis, sacratus liberi, eleusiniis hierophanta, neocorus* (di Serapide e di Iside), *tauroboliatus, pater patrum* cioè grado più alto della gerarchia mitraica. Il tutto in perfetta sintonia con la consorte, la quale fu «sacrata Cereri et Eleusinis; sacratam apud Eginam Hecatae; tauroboliata Hierophantia». Nel testo non si contano gli elogi del marito defunto: la nobiltà della nascita, la conoscenza dei testi greci e latini; la capacità di emendarli e migliorarli editandoli; e poi, più d'ogni altra cosa, le varie iniziazioni e le dottrine acquisite e custodite con quel riserbo che ben s'attaglia all'iniziato: un patrimonio di cui Agorio seppe nel modo giusto render partecipe la moglie, proiettandola nella dimensione dell'eternità alla quale lei stessa dichiarava di anelare, nella prospettiva di ricongiungersi all'amato marito or ora defunto. Pretestato fu anche uomo di lettere e, per tale motivo, dopo la sua morte Macrobio lo volle quale principale personaggio protagonista dei suoi *Saturnali* mentre la *virgo Vestalis maxima*

Celia Concordia, con un'iniziativa che fece anche discutere, volle erigerne una statua forse proprio nell'*atrium Vestae* (CIL VI 2145).

La morte di Pretestato, avvenuta verso la fine del 384, se fu pianta dalla moglie e da chi lo affiancava, fu invece salutata con soddisfazione dai suoi avversari cristiani. In prima fila tra questi troviamo Girolamo, il quale si affrettò a dire che il defunto «non era andato ad abitare nella lattea dimora del cielo, come pretende la moglie infelice, ma è sprofondato in sordide tenebre» (*ep.* 22,3), un'espressione questa che, a prescindere dalla sua dubbia opportunità in considerazione del lutto, intendeva polemizzare proprio con la vedova, la quale aveva scritto che al marito defunto «si erano aperte le porte del cielo». Caso interessante di corrispondenza tra monumento e documento nell'ambito della polemica pagano-cristiana! Più articolato fu il *Carmen contra paganos*[33], composizione in 112 esametri latini che crediamo scritta in occasione della morte di Pretestato. Qui l'autore, per noi anonimo, sciorina le consuete critiche all'immoralità dei miti classici, *in primis* gli amori di Giove, ma non rinuncia a ironizzare sulle cerimonie connesse a divinità dei misteri quali Iside e Cibele. Il testo diventa più interessante quando, a più riprese, accusa il defunto di aver esercitato un'azione di propaganda a favore dei culti pagani e fa capire che questa ebbe successo «rendendo apostati molti cristiani che vollero morire senza il comandamento». L'aspetto forse più interessante delle controversie che scoppiarono in occasione della morte di Pretestato è costituito dalla prospettiva di immortalità che, come abbiamo rilevato, a costui si sarebbe dischiusa, secondo la moglie e i suoi estimatori, mentre per Girolamo e i detrattori cristiani il destino del defunto sarebbe stato di tenebre e dimenticanza. Insomma, mai come in questo caso l'escatologia pagana e quella cristiana apparvero affini ma opposte al vertice: Girolamo, da un lato, e dall'altro autori pagani come Simmaco (*rel.* 12), Ammiano Marcellino (22,7,6), Zosimo (4,3,3)[34], i cui elogi al defunto ci dimostrano come davvero ogni medaglia mostri sempre due facce!

Virio Nicomaco Flaviano

Altra figura di tutto rilievo, ben bilanciata tra l'impegno politico, lo zelo religioso e l'erudizione antiquaria, che ai suoi occhi dovevano costituire un'unica militanza, fu Virio Nicomaco Flaviano[35]. Durante il suo vicariato in Africa nel 377 aveva apertamente favorito i donatisti, probabilmente per bilanciare la preponderanza cattolica, e per tale suo comportamento era stato poi ritenuto da Agostino (*ep.* 87,8) un donatista. Fu *pontifex maior*

(CIL VI 1782) ed ebbe anche vasti interessi nel campo degli studi umanistici, così da essere definito *historicus dissertissimus* (CIL VI 1782 = ILS 2947) e filosofo (Sym., *ep.* 2,61). Di lui si lamenta la perdita degli *Annales* dedicati a Teodosio I. Abbiamo notizia di una sua traduzione latina della *Vita di Apollonio di Tiana* composta originariamente in età severiana da Filostrato [108]. Forse in questo testo si esplicitava il paragone tra Gesù e il filosofo pagano, a tutto vantaggio di quest'ultimo. L'iniziativa è stata paragonata[16], ma a mio avviso esageratamente, a ciò che in campo cristiano era la traduzione della Bibbia di Girolamo. Egli curò anche una nuova edizione dell'opera storica di Tito Livio e dell'*Eneide*, monumenti letterari che celebravano le tradizioni sacrali dell'età eroica di Roma e del Lazio. Flaviano affiancò l'effimera esperienza di imperatore del filopagano Eugenio [212], che fu stroncata dalle armi di Teodosio I presso il fiume Frigido il 6 settembre 394. Egli, facendo ricorso alla sua scienza augurale (Macr., *sat.* 1,24,17; Soz. *h.e.* 7,22), ne aveva previsto la vittoria, ma invano: alla notizia della sconfitta si suicidò, dimostrando di non voler sopravvivere alla fine del suo mondo e dei suoi sogni.

15
Il sacco di Roma del 410

Gli eventi

Nel 410 Alarico, alla testa dei suoi goti, mise a ferro e a fuoco Roma. La fama dell'evento si diffuse con rapidità e fece diventare d'attualità l'antica accusa mossa dai pagani secondo la quale la novità cristiana avrebbe causato sciagure al popolo e calamità all'impero. La notizia sembrava rendere così cogenti le argomentazioni di alcuni nostalgici del paganesimo che anche tra i cristiani vi fu chi divenne preda del dubbio. Per valutare adeguatamente lo spazio che l'evento occupò nell'ambito del conflitto tra pagani e cristiani dobbiamo necessariamente inserirlo nel suo contesto storico, che è quello da un lato del declino dell'impero, dall'altro della sua rapida cristianizzazione.

Il dilagare di popolazioni barbariche non era certo un problema recente, ma nel IV secolo acquisì dimensioni mastodontiche. All'epoca di Valente la pressione dei barbari era divenuta insostenibile e il loro dilagare inarrestabile. Nell'autunno del 376 i visigoti avevano ottenuto da Valente di oltrepassare il *limes* e di raccogliersi nella Mesia. Era solo la prima di una lunga serie di invasioni. Già l'anno seguente, al di qua di un Danubio oramai sempre più indifeso, si erano stabiliti gli ostrogoti, poi fu la volta degli unni, degli alani e dei sarmati.

Si giunse così al 378, quando ad Adrianopoli i goti non soltanto ebbero la meglio sulle truppe romane ma uccisero anche l'imperatore! I cristiani ortodossi si persuasero che la divinità si fosse vendicata di chi aveva favorito la fazione ariana. I pagani concordavano nel ravvisare nell'evento una sorta di castigo divino, però ne identificarono il motivo nella politica che loro avevano patito. I quattro anni che seguirono furono colmi di devastazioni e scorrerie. I goti venivano fatti insediare nella Mesia con la qualifica di "federati". L'esercito romano andava sempre più colorandosi di barbarico e, in seguito, si ebbe spesso la sensazione che quando questo era

impegnato sui campi di battaglia si trattasse di barbari che impugnavano le armi contro altri barbari. Così nel caso della "rivolta di Eugenio" del 393 [212], nello scontro finale presso il fiume Frigidus da un lato si ebbero franchi e alamanni al seguito di Arbogaste e di Eugenio, dall'altro alani, vandali e goti al comando di Teodosio I. Fu proprio allora che iniziò a brillare il talento bellico del giovane Alarico, il quale si rese protagonista di quella vittoria.

Ma Teodosio I, il vincitore, non ebbe modo di godersi l'acquisita condizione di unico arbitro dell'impero. Morì a Milano dopo circa tre mesi. Gli succedevano i due figli, giovinetti e ben lontani dalla sua statura: il diciassettenne Arcadio in Oriente e l'undicenne Onorio in Occidente. Oltre alla giovane età dei *principes* e alla loro inadeguatezza, oltre alla lacerazione dell'impero, fu pernicioso a quest'ultimo proprio quell'Alarico che s'era visto al Frigidus armeggiare con talento. Divenuto capo dei goti si era diretto a Costantinopoli a trattare con il prefetto Rufino. Quest'ultimo pensò bene di risolvere il problema dirottando le sue orde verso Occidente. Dové intervenire Stilicone, che agiva per conto di Onorio ma che suscitò i sospetti di Arcadio, il quale gli sottrasse le truppe orientali indebolendo così le sue fila. Sta di fatto che poi Arcadio dichiarò nemico pubblico Silicone, concesse ad Alarico il ruolo di comandante dell'Illirico e ai barbari al suo seguito lo *status* di federati nell'Epiro. Si era nell'anno 397. Le strade delle due *partes imperii* erano oramai divise. Qui ricorderò soltanto ciò che attiene a Roma e all'Africa, l'immediato teatro della tragedia del 410. In quest'anno, tra il 24 e il 26 agosto, i visigoti al seguito di Alarico entrarono nella città ritenuta eterna attraverso la Porta Salaria, la saccheggiarono inferendo colpi che lacerarono non solo e non tanto i suoi edifici e tanta parte della popolazione civile, ma anche l'immagine simbolo di un potere che si era ritenuto eterno. Chi poté si affrettò a percorrere le vie del mare, cercando rifugio nei porti di quell'Africa abbastanza vicina per essere agevolmente raggiunta e sufficientemente lontana dal teatro della sciagura. Aurelio Agostino era allora vescovo di Ippona. Tra le sue incombenze pastorali vi fu immediatamente e tragicamente anche quella di mediare fra stati d'animo diversi: quello di chi paventava nella disfatta di Roma la fine di un mondo le cui sorti si ritenevano legate a quelle della città "eterna", quello di chi auspicava così l'avvento prossimo dell'atteso Regno di Dio, quello di chi prendeva in odio il Dio dei cristiani che aveva scalzato gli dèi protettori dell'impero. Su ogni atteggiamento predominava un senso di

profondo sgomento generale e i pensieri, pur tra loro diversi, si susseguivano e si affastellavano accrescendo un diffuso senso di sconcerto.

Non è facile valutare con esattezza l'effettiva portata della devastazione prodotta da Alarico[1]. Se a pagani e cristiani fu comune una sensazione profonda di meraviglia, molto diverse tra loro furono le reazioni e le valutazioni. Anche tra i cristiani i commenti furono profondamente diversi: si andò dallo scoramento di un Girolamo (*epp.* 122,4; 123,15-16; 127,12; 128,5; 130,5), che immediatamente pensò a scenari da fine dei tempi, alla reazione apologetica di un Orosio (7,39,15-40), che cercò di ridimensionare gli esiti del sacco adducendone a motivo una presunta mitezza che la conversione al cristianesimo avrebbe indotto nei barbari; dall'onesta ammissione della gravità degli eventi da parte di storici quali Socrate (*h.e.* 3,10) e Filostorgio (*h.e.* 13,3) alla sublimazione in chiave di filosofia della storia di Agostino.

La reazione dei pagani

In questa prima decade del V secolo i seguaci delle antiche tradizioni religiose erano tutt'altro che estinti, come proclamavano trionfalmente alcune affermazioni di testi legislativi o di autori cristiani. A cancellare ogni residuo di paganesimo non era stata sufficiente la *constitutio Cunctos populos* del 380 [213], né era bastata quell'apologetica "postcostantiniana" che non si limitava più a invocare la libertà di credere (traguardo oramai da tempo raggiunto), ma che era divenuta così aggressiva da far coincidere l'evangelizzazione con la scomparsa di tutti gli altri culti o, come nel caso di Firmico Materno, addirittura con l'eliminazione fisica dei pagani. Né si poteva dire che i divieti di celebrazione dei sacrifici pagani avessero sempre sortito il loro effetto; le loro reiterazioni, infatti, costituiscono la prova della parzialità dei risultati conseguiti[2]. D'altro canto su queste norme erano chiamati a vigilare governatori la cui professione di fede era a macchia di leopardo e che, pertanto, ove mai avessero avuto simpatie per il paganesimo, sarebbero stati disposti a chiudere un occhio. Il paganesimo di quest'epoca aveva superato l'idea della necessità dei sacrifici di sangue offerti agli dèi: le riflessioni dei filosofi avevano già dimostrato che la divinità non aveva bisogno del sangue delle vittime, che l'autentica pietà era un atto della mente e del cuore, come da tempo aveva insegnato il Porfirio della *Lettera a Marcella*.

Tuttavia, una progressiva erosione degli spazi di legittimità riservati

ai pagani e il fallimento di ogni loro speranza di restaurazione avevano comportato la loro decisa messa in minoranza. Costoro potevano essere ora distinti in due categorie: da un lato una plebe rusticana, che ancora affidava a riti ancestrali la prosperità dei raccolti, dall'altro gli appartenenti ad ambienti aristocratici, i quali placavano le loro ansie religiose con iniziazioni e culti misterici, divenuti ora misteriosofie, oppure con il curare la trascrizione e i commenti dei classici della romanità.

Il sacco di Roma del 410 in sé e per sé non sembra avere avuto alcun effetto di spartiacque nella storia. Ma, se esaminiamo le riflessioni dei pagani, ci rendiamo conto che l'avvenimento fece emergere un fiume carsico di paure e polemiche, che partivano tutte dalla convinzione che l'abbandono dei culti tradizionali aveva comportato per Roma (e il suo impero) la rottura della *pax deorum*, dando la stura a un declino che si stava trasformando in catastrofe.

Lo storico pagano Zosimo [250], derivando da Eunapio, individuava nella svolta filocristiana di Costantino la causa prima della decadenza dell'impero. Egli, di conseguenza, non si lasciò sfuggire l'occasione delle vessazioni subite da Roma da parte di Alarico per far comprendere come l'abolizione dei sacrifici fosse stata per la città causa di sciagure. Descrisse lo sgomento dei cittadini e degli ambasciatori romani dopo un colloquio con il capo barbaro e affermò che ci si era ricordato, proprio in quel triste momento, «degli aiuti che un tempo la città aveva ricevuto in situazioni critiche e dei quali erano stati privati dopo aver trascurato i riti tradizionali» (Zos. 40,3).

Poi proseguì raccontando che il prefetto della città Pompeiano, in carica tra la fine del 408 e il febbraio del 409[3], si era incontrato con alcuni uomini provenienti dall'Etruria[4], una regione che era stata la più lenta a cristianizzarsi, i quali affermavano di aver liberato la città di Narni dall'assedio del barbaro facendo ricorso ai rituali dell'antico paganesimo. Pompeiano, poiché era cristiano, ritenne doveroso informare il vescovo Innocenzo il quale «anteponendo alla propria fede la salvezza di Roma, lasciò che celebrassero di nascosto le cerimonie che conoscevano» (5,41,2). Zosimo annota poi che nessuno ebbe il coraggio di partecipare a quelle cerimonie e che i senatori si trovarono soli. In realtà, quei riti avrebbero avuto valore se celebrati pubblicamente. Così gli uomini venuti dall'Etruria frustrati andarono via e non si trovò di meglio, per soddisfare l'esosa richiesta del barbaro, che raccogliere oro, giungendo persino a fondere le statue degli dèi. Sozomeno (*h.e.* 9,6) riferì lo stesso evento, ma in versione favorevole al cristianesimo: i rituali celebrati dai senatori ancora pagani e

dagli etruschi si rivelarono vani e fu allora chiaro a ogni persona di buon senso che l'accaduto era il risultato dell'ira di Dio, che voleva colpire una società la quale trasgrediva le sue leggi; fu piuttosto un santo monaco, così annota Sozomeno, che, incontrando Alarico durante la sua marcia, lo aveva esortato e persuaso a non mettere la città a soqquadro[5].

La lezione che Zosimo trasse dall'assedio di Alarico diviene ancora più chiara se si legge il suo racconto (6,1) della liberazione di Atene nel 396 dalla minaccia recata dallo stesso: Alarico, pronto ad assalire la città, ebbe la duplice visione di Atena Promachos, che la difendeva lungo le mura, e di Achille, come lo aveva descritto Omero quando in preda all'ira vendicava l'amico Patroclo. Il barbaro, «non sopportando questa visione, rinunciò a ogni iniziativa contro la città e incominciò un negoziato». Possiamo completare il quadro grazie ad altre informazioni in merito a questa stessa discesa in Grecia di Alarico che ci fornisce Eunapio. Le disgrazie e le sciagure che incombevano sulla Grecia erano state profetizzate da un ierofante di Eleusi, che aveva messo in relazione il declino del suo culto con l'imperversare dei barbari. È sempre Eunapio a narrare (*v. soph.* p. 438 Wright) che, nel 395, Alarico aveva invaso quelle regioni procedendo senza ostacoli grazie alla complicità di «uomini vestiti di nero», cioè monaci cristiani. In un frammento della *Historia* (FHG IV, pp. 38-9, n. 55) lo stesso Eunapio parlò del carattere infido dei goti a proposito del loro passaggio del Danubio. Egli sostenne che in quell'occasione i ministri del loro culto giunsero a indossare i paludamenti dei monaci cristiani, sapendo come questi esercitassero un profondo ascendente nei territori al di qua dell'impero[6]. Lo stato frammentario e vago di questo testo eunapiano non ci rende certi delle precise circostanze storiche in cui avvenne l'episodio e non chiarisce definitivamente l'annoso problema della data della cristianizzazione dei goti. A noi qui interessa sottolineare l'abbinamento che egli fa tra goti e monaci nel quadro della ricorrente accusa mossa dai pagani ai cristiani di agevolare la dissoluzione dell'impero di Roma.

È evidente che tra pagani e cristiani si sviluppò ben presto una vera e propria controversia su quali fossero state le cause religiose dell'imperversare dei barbari e su chi (e che cosa) avesse avuto il potere di farli arretrare. Il *Carmen natalicius* XIII di Paolino di Nola, dove il patriottismo romano dell'antico *consularis Campaniae* convive con la devozione ai santi e alle loro reliquie, attribuì la vittoria di Stilicone a Fiesole a san Felice, ma anche a Pietro e a Paolo; a Edessa era invece san Tommaso a essere invocato e celebrato quale baluardo contro Alarico[7].

La reazione dei cristiani

Tra i cristiani l'esito più alto e significativo degli eventi del 410 fu la composizione del *De civitate Dei* di Agostino. Non fu solo un'apologia *adversus gentiles*, ma anche una (re)visione della storia tutta. Fu una composizione lunga e stratificata poiché Agostino non iniziò a scrivere la sua monumentale opera subito dopo aver avuto notizia del sacco di Roma. Abbiamo una descrizione della sua genesi e del suo contenuto nelle sue *Retractationes* (43):

> Nel frattempo Roma era stata distrutta dalla violenta e disastrosa irruzione dei goti, guidati dal re Alarico. I cultori di molti e falsi dèi che siamo soliti chiamare pagani, nel tentativo di imputare alla religione cristiana la distruzione della città, incominciarono con maggiore asprezza e animosità del solito a bestemmiare il vero Dio. Ardendo di zelo per la casa di Dio decisi di scrivere dei libri sulla città di Dio, per controbattere i loro errori blasfemi. L'opera mi ha tenuto occupato per alcuni anni in quanto continuavano a frapporsi molte altre indilazionabili incombenze al cui disbrigo ero tenuto a dare la precedenza. Questa estesa opera su la Città di Dio finì con il comprendere, una volta terminata, ben ventidue libri. I primi cinque libri confutano coloro secondo i quali l'umana prosperità esigerebbe come condizione necessaria il culto dei molti dèi venerati dai pagani, mentre sarebbe la proibizione di tale culto a provocare l'insorgere e il moltiplicarsi di tanti mali.

Ai cristiani fu bruscamente posto il problema di un giudizio su Roma e tutto ciò che il suo dominio e la sua storia rappresentavano. Di conseguenza, una valutazione delle reazioni dei cristiani ai fatti di quell'anno comporta la necessità di esaminare l'evoluzione dei loro atteggiamenti nei riguardi di Roma. Anche in questo la storia della dottrina cristiana coincide con la storia dell'esegesi biblica. La diversità degli atteggiamenti, che andavano da un lealismo proclamato specialmente nei testi apologetici a insofferenze e talvolta insubordinazioni, affondavano le loro radici nelle pagine neotestamentarie dove convivevano testi quali Rm 13,1-7 e le beluine immagini di Roma dell'Apocalisse giovannea. Durante il III secolo le grandi persecuzioni, o comunque il clima di sofferenza che queste determinavano nelle comunità, insieme agli sconvolgimenti epocali (epidemie, invasioni), avevano dato la stura a sentimenti di timore per la fine del mondo e di rinnovato interesse per le profezie apocalittiche.

Sul fronte pagano, dove gli accusatori trovavano credito presso i gover-

natori, il terrore del cristiano in quanto causa di sciagure si traduceva in vere e proprie persecuzioni. In Africa a Tertulliano (*apol.* 40) era toccato rispondere a quanti accusavano i cristiani di essere causa di sciagure e lo aveva fatto con argomenti che ritroveremo poi in Agostino: di calamità ve ne erano state, e di gran lunga superiori, ancora prima della venuta di Gesù! Inoltre, i cristiani avevano avuto il merito di intercedere con le loro preghiere per limitare questi castighi divini e poi, in ultima analisi, essi non erano affatto attaccati alle realtà di questo mondo per cui la morte sarebbe stata per loro una gradita prospettiva di passaggio a miglior vita. Tertulliano (*ad Scap.* 3) si era avvalso di un argomento che (naturalmente nella direzione opposta) fu poi fatto proprio dai pagani testimoni del sacco di Roma del 410: la divinità che si adira è quella che è stata negletta. Questa considerazione aveva potuto scagionare i cristiani nell'epoca in cui egli scriveva ed era in vigore il paganesimo, ma da quando quest'ultimo era stato messo al bando essa poteva (come in realtà fu) essere utilizzata dai pagani proprio a danno dei cristiani: gli dèi antichi, negletti e perseguitati, avevano cessato di proteggere Roma. Sempre in Africa, fu la volta di Cipriano che aveva riflettuto a lungo sul tema della *senectus mundi*. Nel suo *Ad Demetrianum* cogliamo alcuni motivi controversistici che esploderanno in occasione del sacco di Roma di cui stiamo parlando: il pagano Demetriano si era fatto portavoce di una diffusa insinuazione secondo la quale i cristiani avrebbero causato con la loro stessa presenza calamità. Cipriano non negava certo l'imperversare di epidemie e sciagure ma le attribuiva *in primis* alla vecchiaia del mondo e, in via subordinata, all'immoralità dei culti e dei costumi dei pagani contro i quali Dio esercitava il suo giusto risentimento. In età tetrarchica, Arnobio e Lattanzio replicarono a quei pagani che ancora ravvisavano nei cristiani la causa di sciagure. Al tema Arnobio dedicò ampie porzioni del suo *Adversus nationes*, che inizia riferendo un oracolo nel quale i cristiani erano accusati di determinare calamità e declino della società poiché il loro moltiplicarsi avrebbe ridotto il culto degli dèi antichi e, conseguentemente, minacciato la *pax deorum*. Possiamo dire che le persecuzioni anticristiane nell'età della tetrarchia, specialmente tra il popolo basso, traevano giustificazione da questa diffusa convinzione della pericolosità dei cristiani. Essa è attestata anche nella produzione degli oracoli e in quelle epigrafi dell'età di Massimino Daia che ricordano i decreti di espulsione dei cristiani da varie città[8]. Nel 410, dopo decenni di "quiescenza", queste argomentazioni riemersero.

Per le menti più sensibili ed elevate fu naturale riproporre l'eterno quesito: *unde malum?* Per gran parte dei cristiani si ricorse a un'eziologia che faceva leva su diffusi sensi di colpa e di peccato: quanto accaduto era la conseguenza delle trasgressioni alla volontà di Dio. Dio stesso si era avvalso del flagello dei barbari per impartire una lezione al suo popolo: è il noto motivo dei barbari in quanto strumenti della divina provvidenza; uno dei temi di fondo della visione storico-apologetica di Orosio (7,39,18; 4,3), ma anche del *De gubernatione Dei* di Salviano e dell'anonimo *Carmen de providentia*; esso non è assente in Girolamo (*ep.* 128,5) e Agostino (*civ. Dei* 1,1.32). La preistoria di questa visione è rintracciabile in quella storiografia deuteronomistica, attestata ad esempio nei libri biblici dei re, la quale si dipana secondo il modulo ricorrente della trasgressione del popolo e del conseguente castigo di Dio tramite eserciti stranieri.

Agostino testimone e interprete dell'evento

Quando la notizia del sacco di Roma giunse in Africa, la cristianità era lacerata dalla controversia donatista. I vescovi di Cartagine e di Ippona, Aurelio e Agostino, erano scesi in campo, l'uno ricorrendo all'istituto del concilio locale e mettendo costantemente all'ordine del giorno la *quaestio* donatista, l'altro componendo scritti controversistici[9]. Più che le discussioni tra pastori contro i donatisti poté il peso di una legislazione repressiva che Onorio riacutizzò nella primavera del 405, e che prevedeva la messa al bando della loro denominazione e la confisca dei loro beni[10].

Sul fronte della polemica antipagana la situazione si presentava più tranquilla. La repressione voluta da Teodosio II aveva ricacciato i seguaci dei culti antichi in Africa in due "nicchie" man mano sempre più erose dal progredire dell'egemonia del cattolicesimo: plebei restii ad abbandonare costumi e riti ancestrali, oppure intellettuali pensosi su quanto stava avvenendo sotto i loro occhi.

Il sacco di Roma del 410 distolse per un certo tempo l'attenzione di Agostino dalla controversia con i donatisti e gli dischiuse un fronte di polemica antipagana. Egli rispose a più riprese: immediatamente, rivolgendosi al suo uditorio ecclesiastico attraverso sermoni; poi nell'ambito di una corrispondenza con interlocutori colti; infine, nelle pagine del *De civitate Dei*. Si coglie nella riflessione un progressivo approfondimento.

I sermoni

Il *sermo De excidio Urbis Romae* precede la corrispondenza con Volusiano e Marcellino. Alcuni suoi motivi erano stati anticipati, di qualche mese, dalla epistola 111 al presbitero Vittoriano, il quale era turbato dal diffondersi delle crudeltà che i barbari perpetravano. Il pastore era stato messo in crisi da «coloro poi che non cessano di scagliare empi rimproveri contro la fede cristiana dicendo che prima della predicazione della dottrina di Cristo nel mondo l'umanità non era vittima di simili sventure». A questi rimproveri Vittoriano aggiungeva una sua mestizia derivante dal rilevare come anche tanti servi di Dio erano stati ridotti in schiavitù. La risposta di Agostino era stata improntata all'esortazione alla sopportazione in vista di beni maggiori nell'altra vita. Ma i pagani, e anche moltissimi cristiani tiepidi, non si dichiaravano persuasi. I primi frugavano persino nelle pieghe di quelle Scritture e rievocavano l'episodio della distruzione di Sodoma, che Dio aveva promesso di evitare ove mai in città vi fossero stati anche solo dieci giusti. Ecco Agostino (*ser. de excid. Urb. Rom.* 2,2):

> Ci si presenta infatti una questione grave e importante, sollevata specie da persone che guardano alle nostre Scritture con empietà, non da quelli che le investigano con spirito di pietà. Essi dicono, ora di fronte alla rovina di così grande città: «Non vi erano in Roma cinquanta giusti? In mezzo a un così grande numero di fedeli, di monache, di uomini consacrati nella continenza, di servi e di serve di Dio, non si poterono trovare cinquanta giusti, né quaranta, né trenta, né venti, né dieci? Se ciò è inammissibile, perché dunque Dio per quei cinquanta, o anche per quei soli dieci non risparmiò quella città?»[11].

La saga biblica di Sodoma e Gomorra in ambito pagano non era sconosciuta. Tacito (*ann.* 5,7) dimostrò di averne sia pur vaga notizia poiché, a proposito di quel territorio, ricordò un fuoco celeste distruggitore. Celso (Or., *Cel.* 4,21) l'aveva criticata paragonandola alla storia di Fetonte. Diversa e più irenistica era stata la citazione di Gen 18,26 che troviamo in Libanio (*progymnasm. laudat.* 6,8). L'iscrizione pompeiana CIL IV 4976 menziona le due città ed è probabilmente giudaica, come il papiro magico PGM II 173 che invoca la loro distruzione e però venne adoperato in ambito pagano. Lo stesso *tema* posto dai pagani nel *sermo* agostiniano ricorre tra le *quaestiones* a cui risponde l'Ambrosiaster: perché Dio non ha risparmiato Roma? Non v'erano forse più di cinquanta, dieci uomini giusti? Il rilievo, intriso di sottile ironia, sollevava il tema ben più grave della *aeternitas*

di Roma minacciata dal Dio dei cristiani e dal culto che costoro gli rendevano. Si aggiunga che Orosio (7,39) affermava che Innocenzo, all'epoca vescovo di Roma, si era recato alla corte imperiale di Ravenna rimanendo così illeso da quella orribile esperienza, proprio come era avvenuto per il giusto Lot a Sodoma!

Agostino elesse la *quaestio* a tema centrale di uno dei suoi più impegnativi discorsi. La sua prima reazione fu quella di non negare la drammaticità degli eventi:

> Ci sono state portate orrende notizie: di stragi, di incendi, di rapine, di uccisioni, di torture. È vero, molte cose del genere ci sono state riferite. Di ognuna abbiamo sofferto. Spesso abbiamo pianto, da riuscire a stento a consolarci; non nego, ammetto di aver sentito che in quella città sono avvenute molte [nefandezze] (*de exc. Urb. Rom.* 2,3).

Poi, nel corso del sermone, le esigenze del polemista gli imposero un diverso genere di esternazioni. Egli fece notare che il paragone tra la Sodoma dell'età di Abramo e la Roma dell'età di Alarico non stava in piedi: la prima era stata distrutta, la seconda soltanto giustamente castigata poiché, in ogni caso, non si sarebbe mai potuto dire che v'erano dei giusti dal momento che l'uomo è inguaribilmente peccatore. Il predicatore tentava di minimizzare, di razionalizzare: molti di coloro che erano scappati da Roma sarebbero tornati sani e salvi; quanto a coloro che avevano trovato la morte, se erano cristiani allora questa sarebbe stata non una sciagura, ma l'ingresso nel premio della beatitudine eterna; se poi le vittime non avevano avuto la fede, in tal caso era la loro incredulità a dover essere chiamata in causa. Quelle sofferenze, così circoscritte nel tempo, erano senz'altro infinitamente meno gravi e più sopportabili delle pene eterne dell'inferno, quelle sì da esorcizzare tramite la conversione e la fede. I tormenti subiti dai giusti prima di morire non erano niente in confronto alle pene eterne e comunque costoro si erano risparmiati ben più gravi tribolazioni future. Agostino fu allora politicamente avveduto. È indubbio che l'idea del declino e della fine di Roma fosse collegata alla fine dei tempi, un abbinamento radicato in ambito tanto pagano quanto cristiano. Al di là della conta dei morti, dei feriti e dei profughi era forse questo il terrore che scuoteva i provinciali un po' ovunque. Nella tradizione cristiana la fine dei tempi era messa in relazione alla distruzione di quella quarta bestia di Daniele, che solitamente gli esegeti cristiani identificavano con l'impero di Roma. Ora

per Agostino sarebbe stato facile, anche in un contesto omiletico e pastorale, citare Daniele e interpretare la sciagura dell'Urbe alla stregua di un colpo reso alla quarta fatale bestia. In realtà, nel *sermo* il vescovo ricordò più volte Daniele ma mai in riferimento alle sue visioni, le quali avrebbero dato un significato e una direzione politica immediata e "scorretta" al suo dire. Daniele venne invece ricordato come esempio di umiltà (1,1), di uomo che confessa i suoi peccati (5,5), di chi è colpito dalla prova pur essendo "giusto" (2,1), di consolatore degli esiliati (2,1). Agostino proiettò il dramma del 410 sul piano della esortazione morale e dell'escatologia individuale. Fu attento a non compromettersi ricorrendo a espressioni che avrebbero potuto colorare il suo discorso di antiromanità. Ciò in considerazione del fatto che la contemporanea controversia con i donatisti era giunta al punto di poter essere risolta definitivamente a favore della causa cattolica, proprio grazie all'intervento forte del potere di Roma. Lo stesso Marcellino, che era stato coinvolto nei ragionamenti dei pagani, era allora impegnato in Africa per organizzare il grande incontro tra cattolici e donatisti che si sarebbe tenuto di lì a breve, a Cartagine. In quella assise proprio Agostino (*ep.* 105) avrebbe rievocato come legittima e ben ispirata tutta una serie di leggi antidonatiste che da Costantino in poi, in costanza di comportamento, gli imperatori avevano prodotto. In che modo, dunque, si sarebbe potuto dipingere il volto di quel potere, il cui intervento si invocava insistentemente, con le fattezze beluine e demoniache di regni che, nelle visioni apocalittiche di Daniele e di Giovanni, incarnavano il nemico di Dio per eccellenza?

A differenza che nella sua corrispondenza, Agostino non poteva muoversi a suo agio nei discorsi pronunciati in chiesa. Qui l'uditorio era vasto e variamente composto, possiamo immaginare seduti a fianco dei veri credenti anche parenti pagani o catecumeni pigri, cristiani tiepidi e distratti, uomini rivestiti di pubblica autorità. Così, corse voce che Agostino non avesse realmente a cuore le sorti di Roma, cosa grave per un maggiorente ecclesiastico che, grazie alla normazione costantiniana (e a quella successiva), era insignito anche di incarichi da svolgere nel nome dell'impero. Sta di fatto che nel suo *sermo* 105, tenuto a Cartagine forse nel 411, il vescovo, parlando di una parabola evangelica, avvertì il bisogno di aprire un'ampia digressione per rispondere a quell'accusa di coloro che gli ingiungevano: «Tu non puoi parlarci di Roma, è molto meglio se taci!». Egli non si lasciò intimidire e, in prima battuta, asserì di essere a quella città affezionato:

> Non abbiamo forse avuto a Roma numerosi fratelli e non li abbiamo ancora? Non vive forse lì una gran porzione della città pellegrinante, di Gerusalemme? Non ha essa sopportato lì le sciagure temporali senza perdere i beni eterni? (105,9)

Subito dopo egli passò a rilevare che dèi di pietra non avrebbero potuto salvare la città dal momento che si erano dimostrati impotenti a salvare loro stessi dai rigori della legislazione cristiana e dalle conseguenze delle *eversiones*. Anzi, la storia recentissima aveva fornito un eloquente esempio della infondatezza delle accuse dei pagani, che attribuivano alla cessazione dei sacrifici la soccombenza del 410: il capo goto e pagano Radagaiso, nonostante avesse celebrato i sacrifici ai suoi dèi, era stato sconfitto presso Fiesole nel 405 dal cristiano Stilicone, che aveva agito nel nome di Roma. Al contrario, nel 410, Alarico, cristiano sia pur di denominazione ariana e nemico degli idoli, aveva avuto la meglio sui romani, gettando nella polvere i pagani e, quanto ai cristiani, infierendo loro tormenti o anche morte ma non potendo però privarli del regno dei cieli, loro massima aspirazione; poi Agostino passava a elogiare i cristiani che benedicevano la perdita dei loro beni e a condannare i ricchi pagani che bestemmiavano per aver patito lo stesso depauperamento. Faceva inoltre notare che la conversione al cristianesimo aveva reso più mite il carattere dei re goti: da un lato l'abominevole pagano Radagaiso, dall'altro Alarico, il quale comunque aveva rispettato le basiliche romane (*in primis* quelle di Pietro e di Paolo) facendo salve le vite di chiunque, anche pagano, vi si fosse rifugiato.

Il cenacolo di Volusiano

Il tema della incompatibilità tra la religione di Gesù e i doveri inerenti al servizio verso la patria in un'epoca difficile fu al centro di uno scambio epistolare tra Agostino e Volusiano[12], proconsole d'Africa negli anni a ridosso del 410 [296]. Costui proveniva da quell'illustre famiglia dei Ceionii Rufii, che ora era divenuta "mista" quanto all'afferenza religiosa. Anche in questo caso troviamo vigente il seguente accomodamento: i maschi erano ancora legati ai culti della tradizione, le donne ostentavano una loro militanza tra le fila dei cristiani abbracciando con radicalità il *propositum* monastico. Così il nostro Volusiano ebbe un padre adepto al culto di Cibele (Rut. Nam., *de redit.* 1,165-178; CIL VI 511-512) e una madre cristiana e *sancta* (Aug., *ep.* 142). Agostino fu in rapporti cordiali e in corrispondenza

con questo colto rappresentante di Roma. Lo esortò a studiare la Bibbia e a non esitare a sottoporgli le *quaestiones* che ne sarebbero derivate (*ep.* 132). E così fu. Volusiano ospitava nella sua residenza un cenacolo di pagani, i quali spesso e volentieri mettevano al centro delle loro discussioni le dottrine dei cristiani e i testi biblici che a queste facevano da fondamento. Fu egli stesso a sottoporre ad Agostino alcune *quaestiones* che aveva ascoltato da un suo ospite[13], ma altre e più numerose obiezioni all'indirizzo della fede cristiana, che pure erano state avanzate in quella stessa palestra di riflessione, furono sempre ad Agostino sottoposte dal *comes* cristiano Marcellino, il quale soleva frequentare tal genere di riunioni rimanendone turbato[14]. Il turbamento fu tale che Marcellino supplicò il dotto Agostino di cogliere l'occasione offerta da queste controversie per mettersi a tavolino e formulare una risposta complessiva ai discorsi dei pagani: videro così la luce i primi tre libri del *De civitate Dei*.

Tra i temi discussi non mancò una riflessione critica sulla compatibilità tra la religione cristiana e le esigenze di difesa e di governo. Non si trattava di rispondere ai *rumores* del popolo pagano, che ravvisava nei cristiani la causa di ogni genere di sciagura, ma si volava più in alto, come si conveniva ad autorevoli rappresentanti del potere. Così dapprima erano stati criticati i cristiani poiché avevano voltato le spalle alle vetuste tradizioni dei giudei, poi erano stati ricordati esplicitamente alcuni precetti biblici, ritenuti fondamentali e caratterizzanti l'identità cristiana, che mal si conciliavano con un avveduto governo della *res publica*:

> [Il pagano] aggiungeva inoltre che la predicazione e la dottrina di Cristo non sono in alcun modo compatibili con le leggi d'uno Stato poiché, come si sente dire da molti, uno dei precetti inconcussi di essa è quello di non rendere a nessuno male per male (Rm 12,17), di porgere l'altra guancia a chi ci schiaffeggia (Mt 5,39), di dare il mantello a chi tenta di toglierci lo tunica (Mt 5,49), di percorrere un tratto doppio di strada con chi ci costringe a fare un miglio (Mt 5,41). Egli asserisce che tutte queste norme sono contrarie allo Stato. Chi mai infatti permetterebbe di farsi portar via qualcosa dal nemico oppure vorrebbe che al saccheggiatore d'una provincia non si contraccambiasse il male secondo il diritto di guerra? E aggiungeva tutte le altre obiezioni che la Santità tua comprende possano farsi agli altri precetti cristiani. L'amico pensa che tutte queste obiezioni possono aggiungersi al medesimo quesito, tanto più che secondo lui – anche se non si pronuncia su questo punto – molti guai son capitati allo Stato per causa degli imperatori cristiani i quali hanno osservato in massima parte la religione cristiana (Marc. ap. Aug., *ep.* 136,2)[15].

Questa testimonianza ci dà anche il senso di una esegesi pagana volta a cogliere, non meno di quella dei cristiani, il dramma della contemporaneità. Il pagano si dimostrava informato su un dibattito che allora si stava producendo tra i cristiani a proposito della compatibilità tra un'etica attenta al precetto biblico e le esigenze di una Chiesa oramai inserita nei gangli vitali di una macchina di governo la quale prevedeva cariche che comportavano la necessità di infliggere la pena di morte.

Non era certo la prima volta che i precetti biblici erano ritenuti incompatibili con le esigenze connesse a una sicura e felice gestione della cosa pubblica. Già Celso aveva citato questi stessi precetti denunciando un triviale plagio da Platone (*Crit.* 49BE; Or., *Cel.* 5,78)[16], e poi aveva insistito sulla contraddizione tra la loro mitezza e le prescrizioni bellicose che Mosè aveva presentato quali comandamenti divini (Or., *Cel.* 7,18)[17]. Se si pensa che il filosofo platonico concluse il suo trattato con un appello ai cristiani a collaborare con le strutture dell'impero, si può esplicitare questa critica ai precetti evangelici nel senso di una loro inadeguatezza alle esigenze dettate dalla difesa della società romana. Abbiamo già esaminato la posizione di Giuliano e di Libanio [237]. Con ogni probabilità nel IV secolo il problema del ricorso alla pena di morte per un governatore cristiano fu dapprima sollevato in ambienti pagani e poi dibattuto nelle comunità e nei sinodi ecclesiastici. Proprio intorno al 410, quando la *quaestio* circolava tra i pagani d'Africa, l'orientamento dei vescovi cambiava. Fino a pochi decenni prima sulle esigenze della politica erano prevalsi i precetti evangelici[18]. Nell'età di Damaso (366-384), mentre l'Ambrosiaster registrava il problema come la *quaestio* 104, un sinodo romano del 382 si era pronunciato a conferma di questa tradizione. Poi, circa vent'anni dopo (proprio negli anni di Volusiano!), il vescovo romano Innocenzo I (401-417) in un'epistola a Esuperio di Tolosa (*ep.* 6 = PL 20,495) aveva assunto posizioni più morbide affermando di non aver ricevuto nessuna tradizione da far valere; in altri termini, si pronunciava per una piena compatibilità tra l'appartenenza alla Chiesa e l'esercizio di ogni magistratura con tutti i doveri derivanti. Contemporaneamente, il *praefectus Urbis Constantinopolitanae* Studius si era rivolto ad Ambrogio di Milano per ricevere lumi sulla possibilità di comminare la pena di morte. Il vescovo, con arguto senso di realismo, pur raccomandando la clemenza, legittimò la possibilità da parte di un buon cristiano di infliggerla[19].

Nell'epistola 138, che è una *responsio* alle *quaestiones* pagane sottopostegli dall'amico cristiano Marcellino, Agostino invitava i calunniatori a

essere più circostanziati quando accusavano gli imperatori cristiani di non essere stati all'altezza; poi, faceva notare sia che spesso le iniziative venivano prese da collaboratori, sia che la conoscenza della storia di Roma dimostrava che sconfitte e catastrofi ve ne erano state ben prima della nascita di Gesù. Il declino era da ricercarsi nella corruzione di quei sani costumi che avevano caratterizzato il romano antico. Qui Agostino attingeva al moralismo di storici di età tardorepubblicana e ricalcava il quadro idilliaco di una società virtuosa e di conseguenza prospera. Poi asseriva che non v'era precetto cristiano che avrebbe impedito ai credenti di militare in armi nella difesa dello Stato; anzi, uno Stato in cui i costumi dei cristiani fossero ovunque diffusi sarebbe reso saldo nelle sue stesse fondamenta. Agostino coronava questo suo ragionamento asserendo che la violenza poteva avere una sua legittimazione se correttiva, cioè ispirata da amore nei riguardi di colui verso il quale la si esercitava.

Il *De civitate Dei*

Successivamente ai sermoni e alle epistole, l'eco del 410 si ripercosse nella stesura dei primi tre libri del *De civitate Dei*. Dopo i primi momenti di sgomento che avevano caratterizzato il *sermo De excidio*, il vescovo apologeta aveva trovato la calma per individuare alcuni punti di forza che pervadono il *De civitate*: i pagani scampati alla devastazione di Roma nel bestemmiare il nome di Cristo si dimostravano irriconoscenti poiché molti di loro avevano trovato scampo grazie al fatto che si erano rifugiati presso le sepolture dei martiri nelle basiliche cristiane. Costoro non riconoscevano che la loro salvezza era stata un atto di misericordia di quel Dio che aveva castigato la città proprio a causa della loro vita dissoluta. Ma rimaneva un altro interrogativo: perché in quella tragica circostanza i buoni erano stati colpiti proprio come i malvagi? Agostino faceva osservare che la medesima sofferenza per i malvagi è castigo mirato al ravvedimento, per i buoni è esercizio di sopportazione. Inoltre, chi avrebbe ardito proclamarsi del tutto esente da colpe? Troppi cristiani tralasciavano il dovere della riprensione evangelica per un quieto vivere tra i pagani! E poi vigeva sempre l'esempio del biblico Giobbe, le cui sofferenze erano state strumento per misurare quanto grande fosse il suo amore per Dio (*civ. Dei* 1,9). Ai ricchi cristiani che rimpiangevano la perdita dei beni loro sottratti Agostino diceva che quelle ricchezze erano per loro un ostacolo alla perfezione cristiana e che i veri beni non potevano invece esser loro sottratti in alcun modo;

anche la fame patita era un esercizio in vista di una vita più ascetica (1,10). Molto spazio venne dedicato a rincuorare quelle vergini che erano state violentate dai barbari, alcune delle quali avevano poi preferito togliersi la vita piuttosto che sopravvivere segnate da quella esperienza (1,16-19). In questo contesto, Agostino si dilungava anche sulla necessità per il cristiano di evitare il suicidio (1,20-26).

Agostino ebbe a cuore le sorti di Roma, ma tale sentimento volle comporre con il suo ministero pastorale e con gli assunti della sua teologia alla luce della quale la sciagura del 410 aveva una sua funzione provvidenziale assurgendo a *exemplum* del castigo di Dio teso a correggere piuttosto che a recare sterile sofferenza. Successivamente, egli sublimò queste emozioni nelle forme di un impegno apologetico e di una riflessione teologica, tesa a riconoscere un esito provvidenziale a quell'oceano di sofferenza nel quale la storia tutta faceva navigare l'umanità, decretandone troppo spesso il naufragio della speranza.

Il cap. 35 del libro primo del *De civitate* è importante poiché respinge l'idea di una separazione netta tra i due gruppi (pagani/cristiani – empi/giusti) e afferma che tra i "nemici" si nascondono persone prossime alla conversione, mentre tra i convertiti ve ne sono non pochi "di facciata": «in questo modo le due città sono intricate e confuse finché il giudizio non le separi». Qui abbiamo una testimonianza di come il fronte che separava le due fedi non doveva essere sempre ben netto e come, di conseguenza, argomenti pagani esercitavano un certo influsso anche sui credenti. Poi Agostino aveva buon gioco nel dilungarsi sulla gran quantità di sciagure che avevano colpito l'antico popolo di Roma senza alcuna responsabilità da parte dei cristiani. Qui notiamo una coincidenza tra il vescovo cristiano e lo storico pagano Ammiano Marcellino (31,5,11), il quale rispondeva a coloro che si lamentavano per le catastrofi della tarda età di Valente, affermando che nelle epoche precedenti ben più gravi erano stati i flagelli che avevano afflitto la *res publica*. Di fronte all'insondabile problema della teodicea, le risposte di pensatori di indirizzo diverso potevano paradossalmente suonare affini!

16
L'avversario di Macario di Magnesia

Poche sono le notizie che abbiamo sul conto di Macario di Magnesia[1], teologo e apologeta che nel 403 presso Calcedonia partecipò al sinodo della Quercia nella veste di accusatore di Eraclide di Efeso (Phot., *cod.* 59). È più nota la sua opera dal titolo Μονογενής oppure Ἀποκριτικὸς πρὸς Ἕλληνας, tradotto quindi *Unigenito*[2] oppure *Replica ai pagani*. Il testo si presenta come il resoconto, rievocato nel quadro di una cornice narrativa[3], di una disputa avvenuta tra un pagano e un cristiano incentrata su brani del Nuovo Testamento. Possiamo dubitare che l'evento sia realmente accaduto, ma sta di fatto che questo documento rientra nel genere letterario delle *quaestiones et responsiones* [293] e ci trasmette autentiche critiche pagane a testi e dottrine bibliche, seguite ogni volta dalla risposta dell'autore.

La storia del libro è un vero e proprio giallo[4]. Alcuni brani furono utilizzati nel IX secolo durante la controversia iconoclasta. All'epoca della Controriforma, il gesuita Turrianus si avvalse di alcuni passaggi del libro quinto nell'ambito di una polemica contro i luterani sulla dottrina eucaristica. Ma quali sono le tracce dei codici che ne trasmettevano il testo? Qui iniziano altri misteri: l'umanista Ianus Laskaris nel 1494 ebbe tra le mani due codici conservati nella penisola salentina, rispettivamente a Corigliano d'Otranto e Montesardo; il già citato Turrianus poté invece avvalersi di un manoscritto veneziano. Di questi tre testi non si ha nessun'altra notizia. Giungiamo così al 1867 quando il ricercatore francese Charles Blondel ebbe modo di esaminare un manoscritto di proprietà di un conservatore della Biblioteca nazionale di Atene, il quale conteneva soltanto il testo dei capitoli dal secondo al quarto. Anche quest'ultimo documento scomparve, ma lo studioso riuscì a farne una copia da cui poi, nel 1876, di concerto con Paul Foucart, ne trasse una *editio princeps*[5]. Questo lavoro è l'unico cordone ombelicale che può collegarci al testo antico. Spetta a Goulet il merito di averne approntato nel 2003 una moderna edizione in due volumi.

Che cosa sappiamo del contenuto dei libri che mancavano nel manoscritto ateniese? Mercati[6] si avvalse di un codice bizantino, composto presso Reggio Calabria nel 1036, custodito presso l'Abbazia di Grottaferrata fino agli inizi del XVII secolo, quando papa Paolo V volle trasferirlo nella Biblioteca Apostolica Vaticana, dove è conservato con la segnatura di *Codex Vaticanus Graecus* 1650. Qui troviamo una "tavola" delle *quaestiones* poste dal pagano che si potevano leggere nelle pagine smarrite dell'opera, cioè nei primi tre libri.

La personalità di Macario di Magnesia è stata messa in ombra da quella, certamente più intrigante, del pagano a cui egli rispondeva[7]. Tra gli studiosi non v'è stata unanimità nell'identificare quest'ultimo con uno dei già noti polemisti pagani. La parte del leone l'ha fatta l'ipotesi secondo la quale costui andrebbe identificato con Porfirio.

L'ipotesi s'impose grazie all'autorità di Harnack, il quale giunse a inserire tutti i testi del pagano dell'*Apocriticus* nella sua edizione del *Contro i cristiani*[8]. Successivamente molti studiosi sottoscrissero questa tesi, ma non mancarono dissensi: vi fu chi pensò a Giuliano[9] in virtù della coincidenza di alcune critiche[10]; chi a Hierocles e al suo smarrito *Amante della verità*[11], ma questa tesi sembra del tutto congetturale in considerazione del fatto che di quest'ultimo oggi non possiamo leggere niente se non una scarna indicazione di contenuto in Lattanzio [184]. In realtà, anche Harnack non teorizzava un'utilizzazione diretta del trattato porfiriano da parte di Macario. Nel 1997 ho ipotizzato che più probabilmente l'apologeta ebbe tra le mani un ampio *excerptum* di un testo anticristiano, un centone composito nel quale erano confluite anche *quaestiones* di diversa provenienza, un condensato «di attacchi alle Scritture che una oramai lunga, stratificata tradizione controversistica pagana poteva sciorinare»[12]. In anni recenti Goulet[13], autore di pregevoli studi sul tema, pur ribadendo la tesi di una prevalente derivazione da Porfirio, ha ammesso la possibilità dell'influsso di altri autori pagani. Bisogna in ogni caso evitare un'utilizzazione troppo semplicistica delle *questiones* macariane al fine di ricostruire il pensiero di Porfirio[14].

Molto probabilmente il pagano si avvalse del "testo occidentale", come già aveva intuito Harnack[15] e come, più recentemente, ha confermato Beatrice[16], però il ruolo dell'apologeta fu attivo perché egli poté rimaneggiare o avvalersi della memoria nel riportare i brani biblici in questione. Quali i principali temi di controversia? Li elenco qui di seguito accorpandoli per affinità. La prima cifra rimanda al libro e capitolo del trattato di Macario.

Accuse alla cristianità in generale, alle sue dottrine e ai suoi riti.
- 4,9: la conoscenza di ciò che riguarda la divinità non è certo appannaggio dei bambini [309].
- 4,23: le stesse Scritture (Mosè e Paolo) sembrano insegnare che esistano altri dèi oltre il Dio dei giudei.
- 4,21: gli angeli di cui parlano i cristiani sono equiparabili alle divinità della tradizione classica.
- 4,10: le comunità cristiane sono composte da persone con carenti requisiti etici e sociali.
- 4,19: critica al basso profilo etico dei cristiani.
- 1,1: i cristiani sono lacerati da insanabili divisioni [104].
- 1,5: il ritardo del ritorno di Gesù.
- 4,3: la fine dei tempi avverrà dopo che il vangelo sarà stato diffuso, ma ciò è già avvenuto senza che niente sia mutato.
- 4,5: degli ingannatori che sarebbero venuti alla fine dei tempi secondo Mt 24,5-6 non se n'è visto nemmeno uno dopo tanto tempo dall'inizio della predicazione di Gesù.
- 4,2: critica alla dottrina della fine dei tempi e del rapimento dei credenti.
- 4,6: critica alla dottrina del giudizio di Dio su questo cosmo.
- 4,1: critica alla dottrina cristiana della peribilità del cosmo.
- 4,7: contrariamente a quanto insegnano i cristiani questo cosmo è eterno [355].
- 2,15: la dottrina dell'avversario di Dio come "principe di questo mondo" e il giudizio finale su costui.
- 3,15: del mangiare e bere la carne e il sangue di Gesù [350].
- 3,16: i ministri di culto cristiano non posseggono i segni che avrebbero accompagnato i credenti, secondo la promessa di Gesù in Mc 16,17-18.
- 3,17: se chi ha fede può muovere le montagne (Mt 17,20) si deduce che i cristiani non hanno fede, poiché non sono in condizione di produrre tale prodigio.

Insegnamento, affermazioni e azioni di Gesù.
- 1,3: «Vi farò pescatori d'uomini».
- 1,4: le tentazioni di Gesù nel deserto.
- 3,18: Gesù, tentato nel deserto, si rifiuta di buttarsi giù dal tempio per paura.
- 1,7: la moltiplicazione dei pani e dei pesci nel deserto.
- 1,9: Gesù inveisce contro un fico sterile.
- 2,2: che cosa vuol dire quel che disse Gesù, ossia «La figlia di Iairo non è morta ma dorme»?
- 2,3: perché Lazzaro fu risuscitato tre giorni dopo la morte?
- 2,6: perché l'amore verso Gesù deve prevalere su quello dei genitori?
- 2,7: che cosa significa che Gesù è venuto in terra a portar la guerra?
- 2,17: che cosa significa che Gesù è venuto a portare non la pace ma la spada?
- 2,8: come mai Gesù non ebbe fratelli e sorelle?

– 2,9: che cosa significa che nessuno è buono se non Iddio?
– 2,10: che cosa significa «Mio figlio ha il mal di luna»?
– 2,11: che cosa significa «Se io rendo testimonianza di me stesso la mia testimonianza non è verace»?
– 2,16: I giudei sono figli del diavolo.
– 3,3: «Se credete in Mosè, credete anche in me».
– 3,4: la guarigione dell'indemoniato di Gerasa.
– 3,5: i ricchi e il Regno dei cieli [393].
– 3,6: critica al racconto di Gesù che cammina sulle acque [159].
– 3,7: l'espressione «I poveri li avrete sempre con voi, ma non sempre avrete me» (Mt 26,11) contraddice l'altra «Io sarò con voi fino alla fine dei secoli» (Mt 28,20).
– 4,8: critiche ad alcune parabole di Gesù.

Il ciclo della passione di Gesù. Costituisce, insieme a quello dei vangeli dell'infanzia, un bersaglio ricorrente della polemica pagana; si pensi, ad esempio, agli *Atti di Pilato* fatti comporre dal persecutore Massimino Daia [174].
– 3,2: il Gesù che nel Getsemani ebbe paura era lo stesso che esortò a non temere chi uccideva il corpo.
– 1,2: Gesù inserì nel collegio degli apostoli anche Giuda il traditore.
– 1,10: Pilato consegnò Gesù ai giudei.
– 3,1: gli scherni subiti da Gesù prima della sua condanna.
– 2,12: che cosa vogliono dire le parole di Gesù moribondo «Dio mio perché mi hai abbandonato?», e altre espressioni di Gesù in croce, per non parlare delle contraddizioni nei racconti evangelici della crocifissione?
– 2,13: a Gesù in croce vengono rotte le ossa delle gambe, esce dal costato sangue misto ad acqua e viene dissetato con il fiele.
– 1,6: come conciliare l'atroce e turpe morte di Gesù con la fede che a lui prestano i suoi seguaci?
– 2,14: perché Gesù risorto non si mostra in potenza a Pilato?

Critiche a particolari personaggi.
– 3,19: Pietro [324] rinnegò Gesù.
– 1,8: Pietro, pur avendo rinnegato, ha ricevuto un mandato apostolico.
– 3,20: Pietro, a cui viene detto di perdonare molte volte (Mt 18,22), adirato recise l'orecchio al servo del sommo sacerdote dei giudei (Gv 18,10).
– 3,21: Pietro, secondo il racconto di At 5,1-11, induce la morte di Anania e Saffira.
– 3,22: Pietro, imprigionato e poi liberato, riceve da Gesù il comando di pascere gli agnelli. Poi viene ucciso a onta della rassicurazione ricevuta da Gesù, secondo la quale le porte dell'inferno non avrebbero prevalso su di lui. Il grave conflitto di Antiochia tra Pietro e Paolo[17] (Gal 2,12-13).
– 3,30: Paolo [320] è contraddittorio in merito alla Legge e alla circoncisione.

– 3,34: Paolo prima si riferisce alla Legge poi la dichiara strumento del peccato e della morte.
– 3,33: Paolo si dimostra avido di guadagno e insegna che Dio non ha cura del cosmo.
– 3,35: la dottrina di Paolo sulle carni sacrificate.
– 3,36: contraddizioni della dottrina di Paolo sulla verginità.
– 4,4: sia Paolo sia Pietro subirono una morte violenta.

Quaestiones varie sulle Scritture.
– 2,1: che cosa vuol dire che, ai tempi del profeta Elia, il cielo fu chiuso per tre giorni?

17
Quaestiones et responsiones

Prodotti di laboratorio o echi di dialogo?

Nel 1989 inserii nella mia *Biblia gentium* un'ampia antologia di brani che testimoniavano una certa conoscenza delle Scritture da parte di autori pagani. Erano frammenti e testimonianze desunte dalla letteratura patristica poiché, come s'è detto, la letteratura pagana d'argomento controversistico, essendo naufragata, è parzialmente fruibile solo tramite questo canale. Tra questi brani ritenni opportuno inserire anche testi desunti dalla letteratura patristica delle *quaestiones et responsiones* e ciò nell'ipotesi che questi potessero qua e là trasmetterci il senso di un rilievo alle Scritture mosso da parte pagana. L'iniziativa suscitò un ampio dibattito. Vi ritorno per alcune chiarificazioni.

Ben prima della nascita del cristianesimo troviamo attestato questo genere letterario in vari ambiti tra cui quello filologico, con prevalente interesse per i problemi omerici, e quello giurisprudenziale, come casistica di situazioni diverse. La sua utilizzazione era prevalentemente connessa all'insegnamento e ciò spiega anche un certo suo innegabile carattere "artificiale": il maestro creava la *quaestio* per poi esporre la sua *responsio*, insomma si avvaleva di un espediente didattico per meglio esprimere il suo pensiero. Ciò è vero anche per quanto riguarda il filone patristico, che si è prevalentemente interessato a problemi di esegesi biblica.

Ci domandiamo: 1. le *quaestiones* sono sempre espedienti artificiali nati in aula e lì destinati a vivere? 2. Dobbiamo del tutto escludere che qualche obiezione possa essere stata originariamente formulata in ambito extraecclesiastico, cioè in circoli "ereticali" oppure in ambienti pagani? In due miei studi[1] ho esaminato numerosi casi di convergenze di contenuto tra *quaestiones* patristiche e obiezioni alla Bibbia indubbiamente prodotte da pagani. Queste considerazioni mi portavano a non escludere, anzi a ritenere

estremamente probabile un'origine extraecclesiastica di talune *quaestiones*, a fianco del *corpus* maggioritario di argomenti prodotti dall'esegeta cristiano. Non ipotizzavo che i pagani fossero necessariamente presenti in aula ad avanzare le loro critiche, e neanche ritenevo che gli autori cristiani avessero come loro unico scopo la confutazione di testi pagani che erano davanti ai loro occhi. Più semplicemente, congetturavo che dal vivo dibattito tra persone di fedi diverse potessero essere emersi argomenti e critiche che magari l'interlocutore cristiano avrebbe potuto riportare al suo pastore per chiederne una chiarificazione. Quanto più numerose e puntuali erano le affinità (spesso identità) tra le critiche patristiche e quelle pagane, tanto più mi sorrideva questa ipotesi di lavoro. Ravvisavo così una potenziale miniera dalla quale ricavare il senso di obiezioni alle Scritture non sempre artificiali.

Dunque il nostro genere letterario, pur appartenendo saldamente al mondo della scuola, sembra talvolta qua e là colorarsi di tratti apologetici e risentire dell'atmosfera vivace della controversia religiosa. Non sono stato il primo a individuare questa pista di ricerca[2], né sono poi mancati studiosi che mi hanno affiancato[3].

Meditate obiezioni alla mia posizione sono pervenute da Perrone[4] e, sulla sua scia, da Zamagni[5]. Per il primo, «L'affinità nei punti di partenza tra cristiani e pagani – non certo nell'esito a cui portavano gli interrogativi sollevati sul testo biblico – era garantita da una comune sensibilità culturale, dovuta principalmente al percorso istituzionale della scuola antica e alla civiltà del commento che questo tipo di scuola alimentava»[6]. Sempre per Perrone, non è possibile riconoscere alcuna filigrana apologetica in questi trattati, né ravvisarvi intenti controversistici; al contrario, «una lettura della Bibbia criticamente consapevole implicava anche per i "credenti" l'autonoma assunzione di problematiche tecniche affini all'impostazione pagana, sia pure piegate a un esito opposto»[7]. In altri termini, le obiezioni alle Scritture trasmesse nella forma di *quaestiones* patristiche sarebbero state sempre il prodotto di una riflessione erudita, maturata all'interno della tradizione cristiana, la quale era in grado di operare con i metodi e gli strumenti della filologia classica ("pagana"), giungendo però a esiti diversi da quelli dei "non credenti". Si sarebbe trattato, tra pagani e cristiani, di una comunanza di atteggiamenti mentali e di presupposti culturali che presiedono al modo di accostarsi al testo scritto. Questa "interferenza degli orizzonti culturali", questa "affinità nei punti di partenza tra cristiani e pagani", questa "comune sensibilità culturale" spiegherebbero l'emergere di *quaestiones* bibliche dalla riflessione stessa dell'autore cristiano. Dun-

que, più che dall'effettiva necessità di risolvere un problema dibattuto, lo scrittore cristiano sarebbe stato sempre mosso dalla sua acribia di filologo e di uomo di scuola. Un Porfirio e un Giuliano, secondo Perrone[8], sottoponendo la Bibbia al loro vaglio critico, non si sarebbero comportati diversamente da un grammatico che valutava il testo virgiliano.

Ciò porterebbe a concludere che le numerose coincidenze di contenuto tra pagani e scrittori cristiani siano il frutto di percorsi di pensiero diversi e autonomi ma poi approdanti a una medesima formulazione: un po' come quei traduttori della Septuaginta che, secondo la leggenda, avrebbero lavorato in celle separate per poi, alla fine della fatica, scoprire che, miracolosamente, le loro traduzioni erano coincidenti. Oppure, dovremmo pensare che, in presenza di un medesimo contenuto, sia in una critica pagana sia in una *quaestio* patristica, i pagani abbiano derivato la critica anticristiana dai cristiani!

Come ogni ricostruzione, quella di Perrone contiene acquisizioni sicure e ipotesi suggestive, ma anche asserzioni che poco mi sembrano conciliarsi con la dinamica dei fatti quale possiamo attendibilmente ricostruire con un'attenzione più complessiva sia al problema della "fortuna" dei testi e delle dottrine bibliche in ambito pagano, sia a una ricostruzione del serrato dialogo interreligioso che caratterizzò l'età romana imperiale. Le tecniche del lavoro filologico erano patrimonio comune di pagani e cristiani, ma l'argomento del contendere era così cospicuo da aver netta prevalenza sul metodo: per i pagani le Scritture non erano da leggere alla stessa maniera dei loro classici (da qui il rifiuto di intenderle allegoricamente); per i cristiani la loro consistenza letteraria era trasfigurata dal loro carattere di Parola di Dio. Il dibattito sulle Scritture non fu questione di eruditi da biblioteca, ma una scelta di campo tra due opposte visioni del mondo resasi necessaria dalla pressione degli eventi. Ciò mi sembra coerente con un'idea della società romana imperiale aperta, vivace e dinamica quale realmente essa fu.

Anche se, come è giusto fare, individuassimo nell'aula scolastica la culla delle obiezioni e delle risposte relative a un testo, non potremmo per ciò stesso escludere che a monte ci sia stato un dibattito reale ed effettivo, che ha poi lasciato traccia in opera scritta. Accanto all'impegno scolastico vi fu sempre quello pastorale, che consisteva nel proteggere il gregge dagli attacchi dei suoi avversari. Si tenga presente che i testi che noi abbiamo oggi davanti e dei quali parliamo costituiscono lo stadio finale di un processo lungo che, prima di fissarsi su carta, attraversò le fasi della riflessione,

del dialogo-dibattito, e poi ancora del ripensamento e così via. Possiamo ora citare il caso di una scuola pagana (Plotino) e di una scuola cristiana (Didimo Alessandrino).

Esempi classici e cristiani

Plotino condusse nella sua scuola per tre giorni consecutivi un contraddittorio sulla coesistenza dell'anima con il corpo (Porph., *v. Plot.* 13). Un suo discepolo, Taumasio, si stancò di questa maniera di procedere e invocò dal maestro la composizione di un trattato che discorsivamente esponesse la dottrina. Plotino rispose che non avrebbe avuto senso comporlo se prima non si fossero fornite dal vivo e nell'aula le *responsiones* ai quesiti posti.

Passiamo alla scuola dell'esegeta cristiano Didimo Alessandrino (IV sec.). Qui le lezioni riservavano sempre ampio spazio alla dinamica della *quaestio* e della *responsio*. Si ponevano anche obiezioni provenienti da ambienti pagani o ereticali. Ciò specialmente quando il dotto esegeta trattava temi quali la necessità della preghiera, posto che Dio è onnisciente (*PsT* 21,31b), oppure l'impossibilità di applicare il metodo allegorico alle Scritture (*PsT* 38,12b); entrambi temi cari alla critica pagana. Se consideriamo il *Commentario ai Salmi* di Didimo Alessandrino possiamo affermare con Prinzivalli[9] che «nessuno potrebbe scambiare, neppure a una prima lettura, questi interrogativi come retorici». E infatti proprio da questo testo (*PsT* 43,2ab) proviene un importante frammento della critica di Porfirio a Mt 11,15 o, se così si preferisce, al ricorso di Gesù alle parabole [147].

Questa circolazione di idee, che approda a cataloghi di *quaestiones et responsiones*, è ampiamente e chiaramente attestata nell'attività di Agostino. Si pensi alle sue corpose epistole 135 e 136 che trasmettono *quaestiones* formulate nel salotto di Volusiano [282] da pagani e incentrate prevalentemente sulla dottrina dell'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, su costui come via unica di salvezza, sui miracoli che egli ebbe a compiere, sul rifiuto dei cristiani di praticare sacrifici, su brani biblici che esortavano alla mitezza ed erano giudicati inadeguati in quell'epoca di ferro: *quaestiones* pagane vengono a conoscenza di un cristiano che le sottopone a un dotto della sua chiesa; costui le esamina provvedendo alle relative *responsiones*.

Altro caso significativo: un pagano coinvolse in una disputa il presbitero cristiano Deogratias ponendogli sei *quaestiones* di argomento scrit-

turale. Quest'ultimo, vistosi a mal partito, si rivolse ad Agostino che lo gratificò con un'ampia epistola (102) contenente le *responsiones* richieste. Si trattava di sei preziosi argomenti provenienti dal filosofo di Tiro.

1. Come sarà la risurrezione di cui parlano i cristiani? Sarà simile a quella di Cristo oppure a quella di Lazzaro? Questo tema era insistentemente agitato dai pagani e Agostino avrebbe dovuto trattarlo anche altrove[10].
2. Se Gesù è via, grazia e verità, se egli è realmente il salvatore del mondo, perché mai è comparso così tardi nella storia umana?[11]
3. Perché i cristiani hanno abbandonato i sacrifici e li biasimano se il Dio della Bibbia viene presentato sin dall'inizio come bisognoso di primizie?[12]
4. Alla luce delle parole di Gesù in Mt 7,2 («con la misura con la quale misurate sarete misurati»), come si può ammettere che venga comminato un castigo eterno per colpe circoscritte nel tempo?[13]
5. È vero che Salomone ha affermato che Dio non ha un figlio?[14]
6. Come si può credere alla storia di Giona divorato da un grande pesce e che cosa vuol dire quella pianta che viene fatta crescere per fargli ombra?[15]

In Africa i pagani colti avevano della religione di Gesù l'idea che si poteva ricavare grazie alla testimonianza di un parente, alla conversazione con un amico cristiano, ma non era insolito il caso di chi ricorreva allo studio di pagine *Contro i cristiani*. "Porfiriani" qui erano detti coloro che evidenziavano le contraddizioni dei racconti evangelici e i cui dubbi circolavano anche tra chi frequentava le comunità cristiane. Questo è il contesto nel quale dobbiamo collocare la composizione, avvenuta poco dopo il 400, del *De consensu evangelistarum*. Basta leggerne il primo libro per rendersi conto della motivazione: la circolazione di accuse mosse ai testi evangelici da pagani e manichei[16]:

> Nei medesimi anni nei quali a poco a poco venivo dettando i miei libri su *La Trinità* ne ho scritti anche altri, sfruttando, con una perenne attività, il tempo lasciato libero dai primi. Di questi fan parte i quattro libri sull'accordo fra gli evangelisti, rivolti contro coloro che li calunniano come fossero in contrasto fra loro. Il primo è scritto contro coloro che onorano o fingono di onorare Cristo come un uomo di grande sapienza, ma non credono al Vangelo in quanto scritto non da lui, ma dai suoi discepoli che a torto gli attribuirebbero la divinità per cui è creduto Dio (*Retract.* 16).

Nell'Africa di Agostino imperversavano gruppi di avversari della Chiesa che elogiavano surrettiziamente Gesù, proclamandone la saggezza al fine

di denigrarne i seguaci che ne predicavano la divinità («perversi laudatores Christi et Christianorum obtrectatores» *cons. evang.* 1,32,49). Le loro critiche erano come coltelli nelle piaghe delle contraddizioni tra i testi evangelici. Da ciò la spinta ad Agostino a chiudersi nella sua biblioteca e iniziare la composizione di un'opera sistematica atta a sanare ogni aporia. Ci troviamo di fronte a una dinamica di quelle esaminate precedentemente: un *corpus* di critiche extraecclesiastiche stimola l'autore a offrire le relative risposte, ma egli va poi ben oltre, ampliando il panorama a 360 gradi e trattando sistematicamente la materia. È così che dobbiamo intendere quello che può apparire uno scollamento tra il primo libro e i successivi del *De consensu evangelistarum*, un'opera che Henry Chadwik e Robert Wilken hanno giudicato una miniera ancora inesplorata di obiezioni pagane. Helmut Merkel[17] ha preferito individuare negli avversari della Chiesa a cui Agostino risponde manichei piuttosto che pagani, ed è certo che gli anni in cui l'Ipponense scrisse (399-400) erano quelli più impegnati nella polemica antimanichea; tuttavia, preferisco credere a un'origine prevalentemente pagana delle obiezioni, facendo salva una possibile convergenza di argomentazioni tra costoro e i manichei. È pagana, infatti, l'affermazione secondo la quale Gesù avrebbe venerato gli dèi pagani (Aug., *cons. evang.* 32,50), e poi lo è anche la *ratio* delle seguenti critiche:

1. Cristo non ha lasciato niente di scritto (1,7,11; 34,52).
2. Gli evangelisti non furono storici accurati anzi falsificarono la realtà componendo scritti pieni di contraddizioni (1,7,10; 34,52)[18].
3. Gli stessi evangelisti hanno attribuito a Gesù la qualifica di essere divino che egli stesso non si sognò mai di arrogarsi (1,7,11)[19].
4. Gesù operò miracoli ricorrendo alla magia (1,9,14); alcuni pagani affermavano d'aver letto testi di magia composti da Gesù e utilizzati dai suoi discepoli (1,11,17; 14,22).
5. L'Iddio degli ebrei, che i cristiani affermano che sia anche il loro, non ha saputo proteggere il suo popolo anzi lo ha reso schiavo dei romani (1,13,20).
6. La vicenda di Cristo terminò in modo inglorioso, anzi egli ebbe a soffrire e non risuscitò (1,31,48).
7. La comparsa del cristianesimo ha coinciso con un'epoca di minore prosperità (1,33,51).

Ecco un caso che non è stato ancora valorizzato, ma che mi sembra dirimente. Qui la dinamica *quaestio/responsio* non è un espediente pedagogico, bensì caratterizza un concreto modo di relazionarsi tra avversari. Il

vescovo Dionigi d'Alessandria ebbe la necessità di confutare le dottrine millenaristiche professate dai cristiani della regione egizia di Arsinoe, postisi al seguito di Nepote e Coracione (Eus., *h.e.* 7,24). Al fine di raggiungere il suo scopo egli, inserito nella tradizione dell'allegorismo origeniano, ritenne opportuno scardinare la sacralità dell'Apocalisse giovannea, sulla quale si basavano le speranze dei suoi avversari. In Eusebio, che riporta alla lettera le parole di Dionigi, leggiamo che a costui stava così a cuore risolvere la vertenza che avrebbe voluto precipitarsi in un reale contraddittorio con Nepote effettivamente scandito da *quaestiones et responsiones.* Ma non si poté procedere in tal modo poiché l'avversario era morto.

> Se egli fosse presente e manifestasse a viva voce il suo pensiero, potrebbe bastare a ciò un semplice colloquio; con le interrogazioni e le risposte (δι' ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως) si produrrebbe negli avversari la persuasione del vero e sarebbe ricomposta la concordia. Ma poiché il libro è pubblicato [...] è necessario che discutiamo con fratello nostro Nepote, come se ci stesse davanti (Eus., *h.e.* 7,24).

Invece Dionigi si recò ad Arsinoe e per tre giorni lavorò di buon concerto con Coracione, che aveva preso il posto del defunto Nepote, insieme agli astanti tutti, esaminando i testi e le dottrine e pervenendo poi a una composizione fraterna. Dionigi scrisse poi un'opera, smarrita, dal titolo *Sulle promesse*, con cui decise di risolvere il problema sistematicamente facendo valere i motivi in base ai quali l'Apocalisse non si poteva porre sotto la paternità, e pertanto l'autorità, del Giovanni evangelista. Secondo questa chiara testimonianza, il metodo della *quaestio* e della *responsio* non era allora relegato soltanto nel chiuso delle scuole, con un carattere artificiale, di fittizia simulazione, ma era invece vivo modo di interagire. Perché escludere che da queste dispute possano essere derivati argomenti affrontati poi in modo più sistematico da autori cristiani?

Le *Questioni evangeliche* di Eusebio

Il primo prodotto sopravvissuto appartenente al genere delle *quaestiones et responsiones* è costituito dalle *Questioni evangeliche* di Eusebio di Cesarea, scritto tra il 315 e il 320, quando l'autore era impegnato nella stesura della sua *Demonstratio*, un'apologia che intende confutare il paganesimo. Se il testo originale è andato perduto, possiamo però leggerne un'epitome greca

oltre che frammenti greci e siriaci. L'opera consta di due parti: nella prima, di due libri dedicati al presbitero Stefano, si affrontano le contraddizioni relative all'infanzia di Gesù; nella seconda, un libro dedicato al presbitero Marino, si esaminano le difficoltà poste dai racconti della risurrezione. Il fatto che l'opera sia dedicata a due ministri di culto cristiano non deve farci escludere che essa possa attestarci alcuni rilievi alle Scritture sorti in ambito non cristiano. Cristiano e presbitero era anche quel Deogratias al quale Agostino dedicò la sua epistola 102, che è ordita con il ritmo delle *quaestiones et responsiones* e ci conserva frammenti di Porfirio.

Nell'introduzione alla sua recente edizione di quest'opera Zamagni[20] si impegna a tracciare il profilo dei destinatari e lo scopo delle *quaestiones*. Ne esce una rassegna di contributi, i quali vengono incasellati in due categorie nettamente separate a seconda se considerano o meno il trattato esusebiano: *a*) opera apologetica; *b*) trattazione a carattere didattico erudito. Zamagni non ravvisa nell'opera alcuna intenzione apologetica bensì un «caractère livresque». Eusebio avrebbe prodotto il suo repertorio nel chiuso della sua biblioteca a Cesarea, attingendo a piene mani da Origene, mai menzionato ma «omniprésent tout au long du livre». Egli, poi, aggiunge che è irrilevante se le *quaestiones* provengano dal repertorio pagano o siano state poste da cristiani. Il ragionamento di Zamagni procede per antitesi troppo nette (apologia oppure erudizione; pagani oppure cristiani) e per questo tagliare le cose con l'accetta rischia di non cogliere l'anima viva che a tratti traspare in questo che, come lo leggiamo ora, è un documento già fissato nei canoni del suo genere. Certamente, i generi letterari hanno costituito per le letterature classiche dei contenitori con regole e caratteristiche proprie. Ma nella letteratura cristiana queste rigidità spesso hanno ceduto il passo a esigenze diverse, così che se volessimo incasellare un'opera in un determinato genere e in questo soltanto, non faremmo altro che adagiare un corpo vivente su un letto di Procuste. Dunque il fatto che un'opera sia filologicamente erudita (ed Eusebio fu sì filologo ed erudito) non implica necessariamente che essa non contenga spunti apologetici (ed Eusebio fu anche campione di apologetica). L'altra troppo netta dicotomia, quella relativa alla provenienza delle *quaestiones* (da pagani *oppure* da cristiani), rischia di ignorare quei vivaci dibattiti che sono invece la chiave di volta per comprendere il travaglio di quest'epoca di metamorfosi e rovesciamenti: il rintracciare il contenuto di una *quaestio* nell'armamentario dei pagani è una spia preziosa di come le idee abbiano interagito.

Vi sono innegabili coincidenze tra le *quaestiones* a cui rispose Eusebio e le obiezioni attestate in ambito pagano. Se si considera il carattere estremamente lacunoso con cui ci sono pervenuti tanto i testi pagani quanto quest'opera di Eusebio, queste coincidenze risulteranno ancor più campioni significativi (indico tra parentesi le mie note di commento).

- *QSt.* 1,9: la genealogia di Gesù dove Zamagni ravvisa un parallelo in Celso (Or., *Cel.* 1,28.32.39), ma ritiene che sia derivato dalla lettura di Origene.
- *QSt.* 13: la confusione nel Vangelo di Matteo tra Joachim e Iohiachin tra gli antenati di Gesù e il numero esatto delle generazioni; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 11 (= Rinaldi, 1998, n. 317).
- *QSt.* 14: le umili origini di Gesù secondo la sua stessa genealogia; cfr. Celso (Or., *Cel.* 1,28) (= Rinaldi, 1998, n. 324).
- *QSt.* 15: Gesù non discese realmente da Davide; cfr. Iul., *Galil.* fr. 62 (= Rinaldi, 1998, n. 115).
- *QSt.* 16: la cronologia degli avvenimenti successivi alla nascita di Gesù in Matteo e Luca; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 12 (= Rinaldi, 1998, n. 328).
- *QMar.* 1: contraddizione sulle apparizioni di Gesù risorto, ovvero di sabato o la mattina del giorno seguente? Cfr. Iul., *Galil.*, fr. 96 (= Rinaldi, 1998, n. 559). La *quaestio*, che è palesemente pagana, è ampiamente riecheggiata altrove nella letteratura patristica[21].
- *QMar.* 3: cronologia degli eventi della risurrezione; il *noli me tangere*[22].
- *QMar.* 4: quanti angeli compaiono alla tomba di Gesù? Cfr. Celso ap. Or., *Cel.* 5,52 (= Rinaldi, 1998, n. 598) e Iul., *Galil.* fr. 96 (= Rinaldi, 1998, n. 599).

Non escluderei a priori l'eventuale originaria antica matrice pagana di alcune obiezioni pur facendo valere il fatto che Eusebio abbia potuto derivare da Origene; e ciò, tra l'atro, poiché proprio nel dotto alessandrino le preoccupazioni apologetiche sono diffuse ad ampio raggio, verso giudei, gnostici e pagani. Né tantomeno si tragga dal fatto che i destinatari dell'opera siano stati cristiani un argomento per negare decisamente la presenza a monte di stimoli e materiali di origine pagana. Ai cristiani bisognava dare armi erudite per affrontare le sfide degli avversari. Ai cristiani erano dedicati quei *corpora* di *quaestiones* (con relative *responsiones*) quali le già citate lettere di Agostino a Marcellino e a Deogratias, oppure l'*Apocriticus* di Macario di Magnesia.

Eusebio, così come altri, raccolse una mole di *quaestiones* facendo leva sulla sua ampia erudizione in materia e, attingendo dal patrimonio di riflessione già consolidato nella Chiesa, fece opera di erudizione e di scuola. Tuttavia, egli non si mosse come in una monade leibniziana: la sua fatica trasse alimento e occasione anche da un contesto in cui i testi biblici erano tema controverso tra credenti e non credenti.

Le *quaestiones* dell'Ambrosiaster

L'Ambrosiaster è il primo autore cristiano che, in lingua latina e in Occidente, ha composto un trattato appartenente al nostro genere: le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*. Fu un presbitero romano attivo all'epoca dell'episcopato romano di Damaso (366-384). Fu anche il primo commentatore in lingua latina del *corpus* paolino; una personalità interessante più di quanto non sia finora emerso[23]. L'opera di cui parliamo, in redazione duplice, si presenta come un ampio contenitore dove convivono i vari interessi dell'autore: preoccupazioni catechetiche, controversie contro ariani, novaziani, marcioniti, una polemica con i diaconi romani, invettive contro l'astrologia e i pagani ai quali, in particolare, è dedicata la lunga *quaestio* 114. Il tessuto connettivo è un susseguirsi di vere e proprie obiezioni. L'autore operò durante gli anni di quella cosiddetta "rinascita" pagana, che a Roma riscaldò cuori e animò speranze suscitando, nello stesso tempo, apprensioni e sdegno tra i cristiani impegnati nell'opera di definitiva conversione della loro società. Estraniare il nostro Ambrosiaster da questo contesto significa precluderci la piena comprensione dei molteplici livelli sui quali la sua opera venne vergata. Mazzarino[24] e Cracco Ruggini[25] hanno analizzato gli eventi tra cui essa fu concepita e conobbe la sua prima diffusione: scontri tra cristiani, come quelli tra i seguaci di Damaso e di Ursino [398], ma anche diatribe tra cristiani e pagani. Più recentemente, un meditato studio di Di Santo[26] ha messo in luce gli aspetti apologetici che l'opera presenta.

Una presenza di pagani ai vertici delle più significative magistrature dové determinare allora alcuni ritorni al paganesimo di cristiani, magari attenti alle loro carriere. Ne sono testimoni le tre *constitutiones* con le quali s'apre il titolo settimo del libro sedicesimo del *Theodosianus*; risalgono rispettivamente al 381 (16,7,1) e 383 (16,7,2.3) e colpiscono rigorosamente gli apostati qui «ex christianis pagani facti sunt», limitando il loro diritto di fare testamento e di ricevere beni. È questo anche il clima in cui inseriremo sia il *Carmen ad quendam senatorem*, che prende di mira un apostata dal cristianesimo illustre per essere stato già console, sia gli altri due noti componimenti di ambientazione romana: il *Poema ultimum* e il *Carmen contra paganos*. Composizioni pressoché coeve a quella dell'Ambrosiaster, che testimoniano il conflitto tra un cristianesimo oramai alla vigilia della sua piena affermazione e un paganesimo declinante, ma ancora minaccioso agli occhi delle guide cristiane. L'Ambrosiaster curò per i suoi colleghi presbiteri, impegnati nella catechesi, una raccolta di spunti esegetici dei

più vari generi, forse facendo confluire in un unico calderone scritti che avevano in precedenza una loro autonomia[27]. In questo clima il compito dell'esegeta non poteva certo essere svolto in modo asettico, soltanto ripiegandosi su moduli di scuola tràditi e limitandosi ad attingere a quanto già era stato prodotto all'interno della tradizione ecclesiastica.

Il gran numero di *quaestiones* bibliche attestate nell'Ambrosiaster, che coincidono per contenuto con obiezioni di sicura matrice pagana, rende difficile scartare a cuor leggero l'ipotesi di una circolazione di alcune di queste ultime in ambienti cristiani. Né la critica biblica sviluppata all'interno della Chiesa dové necessariamente da sola produrre tanta dovizia di argomentazioni. Attribuire le obiezioni scritturistiche a cristiani, per esorcizzare ogni ipotesi di impegno apologetico da parte del nostro autore, significa non risolvere il problema, ma soltanto spostarlo: perché dovremmo escludere che cristiani abbiano conosciuto i rilievi mossi sul conto delle loro Scritture, nel corso di contatti con pagani, e che poi li abbiano sottoposti a loro confratelli più dotti al fine di essere illuminati? Questa mia congettura, da applicarsi ad alcune, soltanto alcune *quaestiones*, valga come correttivo alla pur felice intuizione di Courcelle[28] il quale faceva derivare, con un automatismo che però non mi sento di condividere, ogni *quaestio* dell'Ambrosiaster dall'armamentario anticristiano di Porfirio.

Ecco un elenco di *quaestiones* trattate dall'Ambrosiaster, con i corrispondenti riferimenti a critiche pagane sul medesimo tema. Non diciamo che per ciascun caso bisogna ravvisare un debito dell'esegeta cristiano verso argomentazioni pagane, tuttavia la forza cumulativa della documentazione rende più economica l'ipotesi di una circolazione di riflessioni sulla Bibbia nei due ambiti, cristiano e pagano. Come nel caso parallelo delle *quaestiones* di interesse "ereticale", per le quali credo sia d'obbligo immaginare che la fonte prima siano i seguaci di tali dottrine. Si riporta nell'ordine il numero della *quaestio*, l'argomento che tratta e le corrispondenze in testi di pagani, per i quali indico anche le mie note di commento.

– 5: perché Dio accetta il sacrificio di Abele e respinge quello di Caino? Cfr. Iul., *Galil.* frr. 83; 84 (= Rinaldi, 1998, nn. 70A, 69).
– 14 (ma anche la *quaestio* 36): come mai Dio fa pagare ai figli le colpe dei padri? Cfr. Iul., *Galil.* fr. 20; Porph., *c. Christ.* fr. 91 (= Rinaldi, 1998, nn. 131, 557).
– 28: il diavolo ignora che Gesù è figlio di Dio; cfr. Iul., *Galil.*, lib. II ap. Theod. Mops., *c. Iul.* fr. 3 (= Rinaldi, 1998, n. 343A).
– 29: perché Gesù risponde al diavolo che lo tenta soltanto citando la Legge?

Cfr. Anonym. ap. Mac. Magn. 3,18 (= Rinaldi, 1998, n. 549); Anonym. ap. Aug., *in Ioh. Ep. Tr.* 2,14.

– 32: è possibile vedere Iddio? Cfr. Iul., *Galil.* fr. 80 (= Rinaldi, 1998, n. 487).

– 41: Dio ha cura delle bestie? Cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 29 (= Rinaldi, 1998, n. 661).

– 43: il voto di Jefte; cfr. Anonym. ap. Aug., *quaest. in Heptat.* 7,49[29].

– 48: è assurdo che Dio abbia un figlio; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 85 (= Rinaldi, 1998, n. 213).

– 56: la discordanza sul padre di Giuseppe nella genealogia di Gesù; cfr. Iul., *Galil.* fr. 90 (= Rinaldi, 1998, n. 319).

– 57: Marco sbaglia nel citare Isaia; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 9 (= Rinaldi, 1998, n. 290).

– 59: con quale lingua si espresse il serpente che tentò Eva? Cfr. Iul., *Galil.* fr. 15 (= Rinaldi, 1998, n. 59).

– 63: la stella alla nascita di Gesù; cfr. Iul., *Galil.* fr. 91 (= Rinaldi, 1998, n. 332).

– 65: l'ora della crocifissione è la terza per Marco, mentre è la sesta per Matteo, Luca e Giovanni. È un'obiezione classica dell'armamentario pagano[30].

– 69: la vigenza della Legge e Gesù; cfr. Iul., *Galil.* fr. 98 (= Rinaldi, 1998, n. 347).

– 74: Gesù è contraddittorio sulla sua partecipazione alla festa delle capanne; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 70 (= Rinaldi, 1998, n. 507).

– 83: Gesù è via, verità e vita, ma viene tardi tra gli uomini; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 81 (= Rinaldi, 1998, n. 519).

– 103: i sacrifici dell'Antico Testamento e la loro abolizione; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 79 (= Rinaldi, 1998, n. 160); Volusianus ap. Aug., *ep.* 136,2.

– 103: perché Dio invia il figlio a morire e non un angelo? Cfr. Volusianus ap. Aug., *ep.* 136,2.

– 104: Gesù è contraddittorio a proposito del portar la spade; cfr. Anonym. ap. Mac. Magn. 3,20 (= Rinaldi, 1998, n. 385).

– 115: la frase di Gesù in Gv 2,4 («La mia ora non ancora giunta») dimostra la sua soggezione al fato; cfr. Anonym. ap. Aug., *in Ioh. Evang. Tr.* 8,8,10-11 (= Rinaldi, 1998, n. 496A).

– 60: tra le *Quaestiones de Novo Testamento*, il conflitto tra Paolo e Pietro sulla circoncisione; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 21 (= Rinaldi, 1998, nn. 678-81); Iul., *Galil.* fr. 78 (= Rinaldi, 1998, n. 681A); Anonym. ap. Mac. Magn. 3,22 (= Rinaldi, 1998, n. 618).

Le *quaestiones* dello Pseudo Giustino

L'autore delle *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* fu attivo nella prima metà del V secolo in area siriaca ed è collocabile nella scia dell'indirizzo esegetico antiocheno. Abbondano obiezioni alle Scritture riportate senza sistematicità. Le *quaestiones* sembrano anteriori alle *responsiones*; lo dimostra anche il fatto che proprio nella prima *quaestio* il paganesimo (in-

sieme a giudaismo ed eresia) appare ancora maggioritario e sembra ostentare diffuse guarigioni e seducenti rituali. Harnack ricavò da quest'opera un frammento dell'opera *Contro i cristiani* di Porfirio, che inserì nella sua raccolta assegnandogli il n. 93: vi si critica la dottrina della fine del mondo e della risurrezione. Una rilettura dell'opera contestualizzata con quella di obiezioni di sicura provenienza pagana ci riserva interessanti sorprese e ci induce a ritenere che l'autore non sia stato esente da preoccupazioni di carattere apologetico relative al paganesimo. La cosa non ci sorprende se solo riflettiamo sul fatto che il testo è della regione di Antiochia, dove soltanto pochi decenni prima l'imperatore Giuliano aveva pubblicato la sua opera anticristiana. Giovanni Crisostomo, autore antiocheno, dichiarò che i trattati anticristiani che non erano scomparsi potevano trovarsi nelle case dei cristiani dove venivano letti (*de Babyl. contra Iul.* 11,26-30).

Ritengo utile riportare un elenco contenente il numero della *quaestio*, secondo l'edizione di Johann K. T. Otto[31], il suo contenuto e i riferimenti ad autori pagani.

– 24: i miracoli di Apollonio di Tiana sono superiori a quelli di Gesù? È un *topos* ricorrente della letteratura anticristiana, sul quale ha insistito Hierocles [182]; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 4 (= Rinaldi, 1998, n. 123); Mac. Magn. 3,1; 4,5 (= Rinaldi 1998, nn. 585, 394).
– 28: Gesù toccò cadaveri, ma questi sono da considerarsi impuri poiché egli stesso afferma che i farisei sono «sepolcri imbiancati»; cfr. Iul., *Galil.* fr. 81 (= Rinaldi, 1998, n. 393).
– 55: le guarigioni miracolose operate da Asclepio in funzione anticristiana; cfr. Celso ap. Or., *Cel.* 3,22-24; Porph., *c. Christ.* fr. 80; Iul., *or.* 11,153b; *Galil.* frr. 46; 57.
– 62: il libro della Genesi erra sostenendo che nella creazione i giorni vennero a essere prima della formazione degli astri; cfr. Celso ap. Or., *Cel.* 7,50.60.
– 63: su Sal 18,5 «Dio pose nel sole il suo tabernacolo»; cfr. Simpl., *comm. in Arist. de coelo* 1,1 (= Rinaldi, 1998, n. 193).
– 66: Figlio dell'uomo è da intendersi come "semplice mortale". Il rilievo è esplicitamente attribuito ai pagani nel testo stesso; cfr. anche Celso ap. Or., *Cel.* 8,15 (= Rinaldi, 1998, n. 555).
– 78: nella genealogia di Gesù è inserito Davide, il quale è anche detto «uomo secondo il cuore di Dio», però sono noti i suoi misfatti; cfr. Anonym. ap. Ambr., *apol. proph. David altera* 2,2,5 (= Rinaldi, 1998, n. 179A).
– 79: il re Giosia distrusse i luoghi di culto pagano e (perciò) i suoi discendenti furono deportati. Il testo stesso attribuisce l'obiezione ai pagani.
– 83: perché i cristiani hanno abolito i sacrifici che Dio dichiarò di gradire? È una diffusa obiezione pagana; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 79 (= Rinaldi, 1998, n. 160);

Iul., *Galil.* fr. 71 (= Rinaldi, 1998, n. 142); Anonym. ap. Aug., *cons. evang.* 1,16,24; *civ. Dei* 5,23; Volusianus ap. Aug., *ep.* 136,2 ecc.

– 94: la distruzione del firmamento in riferimento a Is 34,4; cfr. Anonym. ap. Mac. Magn. 4,7 (= Rinaldi, 1998, n. 228).

– 98: se chi ama non deve temere (1 Gv 4,18) perché Gesù, secondo Mt 10,28 esorta a temere chi può uccidere l'anima? Cfr. Anonym. ap. Mac. Magn. 3,2 (= Rinaldi, 1998, n. 565).

– 99: il sacrificio di Jefte attesta la pratica di sacrifici umani presso gli ebrei; cfr. Anonym. ap. Aug., *quaest. in Heptat.* 7,49.

– 102: la circoncisione: perché fu prescritta se il corpo umano non ha niente di superfluo? E poi, perché fu abrogata se era stata ordinata? Cfr. Iul., *Galil.* fr. 85 (= Rinaldi, 1998, nn. 87, 346).

– 105: perché Cristo pregò se la preghiera è necessaria all'uomo a causa della debolezza della sua natura? Cfr. Celso ap. Or., *Cel.* 2,2,4 (= Rinaldi, 1998, n. 401); Iul., *Galil.* fr. 95 (= Rinaldi, 1998, n. 469); Anonym. ap. Mac. Magn. 3,2 (= Rinaldi, 1998, n. 565).

– 111: come possono risorgere le persone i cui corpi sono stati distrutti? È un *topos* ricorrente nella controversia anticristiana; cfr. Porph., *c. Christ.* fr. 92 (= Rinaldi, 1998, n. 514); Anonym. ap. Mac. Magn. 4,24.

– 119: perché il sacrificio di Caino venne rifiutato e quello di Abele accettato? Cfr. Celso ap. Or., *Cel.* 4,43 e 5,59 (= Rinaldi, 1998, nn. 71-2); Iul., *Galil.* frr. 83; 84 (= Rinaldi, 1998, nn. 70A, 69).

– 126: la Bibbia afferma che i patriarchi ebbero in dono una grande agiatezza, ma la storia insegna che i pagani hanno goduto di tali beni in modo ancor maggiore; cfr. Iul., *Galil.* fr. 25.

– 126: all'epoca in cui erano celebrati i culti pagani c'era prosperità, ora ci sono crisi e spopolamento. È una tipica accusa pagana diffusa specialmente in occasione del sacco di Roma del 410 [271].

– 136: il prescritto rispetto verso i genitori contrasta con alcuni atteggiamenti e frasi di Gesù (Gv 2,24; Mt 12,50; Lc 11,27); cfr. Anonym. ap. Mac. Magn. 2,8 (= Rinaldi, 1998, n. 311).

– 138: Iddio fa ricadere le colpe dei padri sui figli; cfr. Iul., *Galil.* fr. 20 (= Rinaldi, 1998, n. 131 e altri testi nella nota di commento).

– 142: gli angeli della teologia cristiana potrebbero essere equiparati agli dèi del paganesimo; cfr. Iul., *Galil.* fr. 67 (= Rinaldi, 1998, n. 73); Anonym. ap. Mac. Magn. 4,21 (= Rinaldi, 1998, n. 392 e mio commento sul *topos* pagano dell'equiparazione degli dèi agli angeli).

La prudenza è d'obbligo: certamente non ci troviamo di fronte a un trattato apologetico *ex professo* e possiamo pensare che l'autore accorpò obiezioni che gli derivavano sia da una lettura personale della Bibbia sia da precedenti testi appartenenti al medesimo genere letterario. Ma non riesco a immaginare che gli siano stati estranei rilievi alla Bibbia provenienti da avversari della Chiesa.

Parte seconda
Gli argomenti della controversia

18
L'idea di Dio e la sua conoscenza

La storia sono sempre i vincitori a scriverla. Nel nostro caso non è facile recuperare il punto di vista dei soccombenti, dei pagani, tuttavia questo potrebbe costituire l'"altra faccia della medaglia" che integra quanto leggiamo nelle pagine della letteratura patristica, le quali espongono ogni cosa secondo il punto di vista del "vincitore".

Bisogna invece integrare le fonti pagane e cristiane. Per contribuire a far ciò presento in questa seconda parte alcune brevi sintesi di quelli che sono stati i giudizi dei pagani in merito ad alcuni dei principali aspetti del fenomeno cristiano. Sono indicazioni destinate a essere fuse con le informazioni che ci provengono da parte ecclesiastica. Talvolta sono *rumores* diffusi tra il popolo, altre volte ci troviamo di fronte al punto di vista di intellettuali tutt'altro che sprovveduti. Nel mondo antico l'identità di un gruppo ebbe a plasmarsi principalmente attraverso le controversie, pertanto le critiche dei pagani contribuirono al formarsi dell'identità cristiana e ciò per l'ovvia necessità di rispondere a tal genere di attacchi. Una «storiografia pagana del cristianesimo»[1], dunque, non soltanto è possibile, ma è anche necessaria per restituire policromia a una vicenda che fu in sé e per sé già complessa e proteiforme, come quella dei cristiani antichi.

La grande antitesi tra pensiero pagano e pensiero cristiano si sviluppò principalmente sull'idea di Dio e sui modi per farne conoscenza ed esperienza. Per i pagani tale conoscenza costituiva l'ultimo passo di un percorso della mente, potremmo dire l'ultimo capitolo del loro ragionar filosofico, dove la definizione di Dio e dei suoi attributi scaturiva da elementi di logica e di cosmogonia. Per i cristiani, sulla scorta dell'esperienza d'Israele, la visione di Dio si nutriva di fede ed era rivelazione che si basava sul ritratto che della divinità fornivano le Scritture.

Altro tema controverso fu l'onnipotenza di Dio: per i cristiani questa si esercitava in assoluto, per i pagani era limitata dall'ordinamento del-

la natura. Come tramanda Cicerone (*de nat. deorum* 3,39) un dibattito simile coinvolse esponenti della Nuova Accademia e della scuola stoica, attestati rispettivamente sulla prima e sulla seconda posizione. Ma fu una controversia apparente poiché per gli stoici Dio coincideva con la natura e, quindi, le leggi di quest'ultima erano in ogni caso espressioni della sua volontà. Diversa era la situazione con i cristiani, credenti in un Dio, quale quello biblico, con tratti di "persona" e creatore di un cosmo sul quale esercitava la sua spesso mutevole volontà. Un testo di Galeno è forse il più significativo manifesto pagano in funzione anticristiana. Egli paragonò l'insegnamento di Mosè a quello di Platone «e di quei greci che hanno trattato correttamente le teorie sulla natura»:

> Per Mosè basta infatti che il Dio voglia dare ordine alla natura e questa subito è ordinata; crede che tutto sia possibile al Dio, anche se vuole fare della polvere un cavallo o un bove. Noi non siamo di questa opinione, ma diciamo che vi sono alcune cose impossibili per natura e che queste il Dio non le tenta neppure, ma fra le cose che possono essere fatte sceglie la migliore [...]. Diciamo dunque che il Dio è causa di due cose: della scelta del meglio delle cose create e della scelta della materia (*de usu part.* 11,14).

Lo scienziato, trattando di scuole mediche, additò poi quale esempio di metodo poco scientifico l'approccio dei seguaci di Mosè come di Cristo, i quali ordinavano di accettare ogni cosa soltanto per fede[2].

Un'indagine sulla *Follia dei cristiani* è stata già svolta da Ruggiero[3]. Celso (Or., *Cel.* 1,9) denunciò il fideismo dei cristiani con citazioni bibliche (1 Cor 1,18 ss.; 2,1 ss.; 3,18-20) che palesavano come la fede, e non l'indagine della mente, era strumento di salvezza; la sapienza di questa vita (cioè quella "mondana") era un male laddove la follia un bene. Anche altrove Celso ribadì il suo punto di vista, contrapponendo la "follia" dei cristiani alla sapienza umana (6,12). Come annotava Origene, egli si faceva portavoce di una convinzione ben diffusa che vedeva nelle comunità cristiane congreghe di ignoranti e di gente socialmente bassa (3,48). Celso è colui che esplicitò il punto di vista pagano con un costante riferimento polemico anticristiano. Partendo da spunti biblici, egli confutò l'idea dell'onnipotenza di Dio intesa come esercizio di una volontà personale, sostenendo la priorità di leggi intrinseche alla natura le quali avrebbero anche assicurato (altro spunto anticristiano) l'eternità del cosmo. Ne derivava anche una condanna alla dottrina della risurrezione, giudicata contro

natura (5,14), alla possibilità di redimere chi per natura è empio (3,65.70), di migliorare il cosmo esistente (4,69).

Porfirio (*c. Christ.* fr. 73), citando l'irrazionalità della fede dei cristiani, concludeva asserendo che i loro ragionamenti convincevano soltanto chi già era da prima persuaso. L'accusa di fideismo ebbe vita lunga tra i pagani: era un tema fondante dell'*Amante della verità* di Hierocles (Eus., *c. Hier.* 2,20) e ancora nel V secolo Rutilio Namaziano (*de redit.* 1,389) poteva definire l'ebraismo «radix stultitiae», con allusione al cristianesimo e accomunando le due fedi in un rapporto di derivazione di questa da quella.

Generalmente, la riflessione dei pagani prendeva le mosse dal racconto della creazione con il quale si apre la Bibbia. È il caso di Giuliano (*Galil.* fr. 26), per il quale le proprietà dei corpi in natura sono connesse alla loro costituzione essenziale e non a un estrinseco comando di Dio. Nella stessa linea di pensiero si pose poi il pagano confutato da Macario (4,2), che ricorse alla legge di gravità per dichiarare inammissibile la dottrina del rapimento in cielo dei corpi risorti e che citò la famosa frase di Gesù sulla fede che muove le montagne (3,17) per dichiararla contro la natura. Quest'ultima è molto probabilmente un'argomentazione porfiriana[4].

Sono dei pagani, vessati dalle leggi repressive di Teodosio I [212], quei *physicae rationis cultores* i quali si appellavano alle ferree leggi di natura per confutare il miracolismo dei cristiani, che intendevano come esercizio arbitrario della personale volontà di Dio; le loro ragioni ci sono restituite dalla confutazione che ne fece lo Pseudo Mario Vittorino nel suo *De physicis*.

Il rifiuto da parte pagana dell'onnipotenza di Dio, così come professata dai cristiani, includeva il rigetto del suo carattere "personale". Da ciò derivava anche una critica ai tratti antropomorfici che la Bibbia attribuiva a Dio. In particolare:

1. la "gelosia" di Dio, tratto caratterizzante del testo dei comandamenti (Es 20,5) e attestata nel racconto genesiaco della tentazione di Adamo ed Eva. Giuliano (*Galil.* fr. 13) vi ricamò asserendo che proprio quella capacità di discernere tra il bene e il male, che il Dio giudaico voleva impedire, era invece la più nobile delle umane capacità. Questa riflessione portava a una implicita rivalutazione del ruolo del serpente tentatore, in perfetta sintonia con quanto andavano predicando gruppi detti "ofiti"; probabilmente, poté esserci una circolazione di idee tra l'imperatore filosofo e questi gnostici.
2. L'impossibilità da parte di Dio di pentirsi. Celso (Or., *Cel.* 6,53) la met-

teva in risalto a proposito del racconto del diluvio universale leggendo in Gen 6,5-7 che Dio si sarebbe pentito di aver creato l'umanità, divenuta poi così corrotta. Lo stesso ordine di argomentazione ritroviamo in Giuliano (*ad Hel. reg.* 11,143a) quando asserì che «è proprio della loro [= degli dèi] essenza essere buoni in modo continuo e non ora sì e ora no». È interessante rilevare come le versioni greche del testo citato presentino varianti che tendono a mitigare il tratto antropomorfico del ritratto di Dio e che potrebbero anche essere state stimolate da critiche pagane al racconto biblico[5].

3. Più di tutto costituiva un bersaglio l'ira di Dio, attestata in così tanti brani biblici. Celso (Or., *Cel.* 8,21) sosteneva la bontà di Dio al di sopra dell'invidia, da qui faceva derivare l'assurdo di un Dio che riversa la sua collera sui giudei colpevoli di aver crocifisso Gesù (4,22); insomma, in linea generale, l'impossibilità che egli si esprimesse con un lessico di ira e di minaccia (4,71). Egli faceva rilevare che è proprio della divinità l'essere esente da cambiamenti (4,14; 6,53). Ai pagani bastava applicare queste coordinate di comune e diffusa teologia filosofica al racconto biblico per farne esplodere contraddizioni e aporie. Giuliano, ad esempio, si dilungava nel paragonare il ritratto di Dio fornito da Platone (mai adirato, sdegnato, irritato, pronto a giurare e poi mutevole) a quello che emergeva dal racconto biblico di Finees (Lev 25,11). Nella tradizione classica Platone era il più illustre ma non certo l'unico pensatore a sostenere in Dio l'assenza di passioni, specialmente connesse all'irascibilità e alla violenza. Basti citare suoi eredi come Plotino (*enn.* 5,6), Giambico (*de myst.* 4,6), Salustio filosofo (1,2) o anche un pensatore solitamente considerato ai margini di una sana religiosità come Epicuro. L'impossibilità che Dio s'incattivisca è anche al centro di una critica pagana trasmessaci da Macario di Magnesia (4,24). Possiamo ipotizzare che i teologi cristiani siano stati sfidati da tal genere di critiche pagane a compiere l'impresa di tradurre il ritratto vivace e passionale del Dio biblico nel concetto teologico da elevare a principio di pensiero secondo le categorie della filosofia. Certamente, il cristiano Lattanzio, autore dell'*Ira di Dio*, ha costituito una pietra miliare in questa parabola quando, con tale sua opera, tentò di sostenere che l'indignazione e l'ira del Dio biblico erano compatibili con le classiche attribuzioni che caratterizzavano la divinità dei filosofi.

19
La Bibbia

La ricerca sul rapporto tra i pagani e le Scritture può dirsi recente; è stata stimolata da alcuni miei contributi[1] a cui hanno fatto seguito le ricerche di Cook. Sono ora più evidenti due assunti: i più avveduti avversari della fede cristiana furono consapevoli del rilievo che la Bibbia acquisiva in quanto fondamento dell'edificio della fede cristiana. Inoltre, i contenuti delle loro critiche sovente stimolarono lo sviluppo di un'esegesi patristica sensibile a esigenze pastorali e apologetiche, in altri termini impegnata a rispondere alle *quaestiones* dei pagani.

I pagani ebbero a interessarsi della Bibbia esclusivamente per denigrarla; al massimo, come nel caso del poeta Giovenale (*sat.* 14,96-106), allusero con ironia al misterioso volume di Mosè. Tuttavia, non infrequentemente ebbero consapevolezza del rilievo che essa occupava presso giudei e cristiani. È significativo il gesto di quel soldato delle truppe al servizio di Roma che, all'epoca del procuratorato di Ventidio Cumano (48-52), per provocare a ira i giudei prese un rotolo del Pentateuco e lo stracciò, bruciandolo poi platealmente. Ne venne fuori una sommossa come se fosse stato dato alle fiamme l'intero paese, così annota Flavio Giuseppe (*ant.* 20,115; *bell.* 2,229), e il provocatore fu condannato a morte dalle sue autorità. Nei rilievi dell'arco di Tito non è raffigurato il rotolo della Legge che però sappiamo (Fl. Ios., *bell.* 7,150) esser stato portato in processione tra queste spoglie eloquenti: chi fece da regista alla parata era consapevole del significato delle Scritture presso quel popolo vinto. Già all'epoca di Antioco IV le autorità pagane colpivano chi era in possesso delle Scritture (1 Mac 1,56-57) e la scena si ripeté con il decreto di persecuzione anticristiana di Diocleziano [170], che prevedeva al primo suo punto la *traditio*, cioè la consegna della Bibbia agli incaricati[2].

I pareri dei pagani sui testi biblici sono sempre stroncatori, se si fa eccezione per il riferimento a Gen 1,3 da parte dell'anonimo autore del *Sublime* (9,9) e qualche affermazione generica di Numenio di Apamea in merito alla

possibilità di intendere allegoricamente alcune pagine della Bibbia (Or., *Cel.* 4,51). I motivi di tale atteggiamento sono molteplici, ma possiamo rubricarli secondo due principali categorie: lo stile e i contenuti specifici.

I pagani denunziarono lo stile dimesso, "barbarico", degli scritti biblici. In una società nella quale l'arte del bel dire e dell'egregiamente scrivere era considerata il sigillo del bello e del vero, una religione che si basava su testi privi di tali requisiti appariva improponibile. Che autorità poteva avere l'insegnamento di uomini che si esprimevano in tal modo? Si tenga anche presente che le comunità cristiane traevano il loro linguaggio liturgico proprio dalla Bibbia. Aspetto intollerabile, questo, se solo si pensa alla raccomandazione di Plutarco di Cheronea (*de superst.* 3):

> Anche noi riteniamo che si debba pregare Iddio con bocca retta e giusta, e non [...] offendere e violare il divino credo tramandatoci dai padri, storcendo e sporcando la propria lingua con nomi strani ed espressioni barbare.

Celso (Or., *Cel.* 6,1) istituì un paragone tra testi biblici e letteratura greca, attribuendo a quest'ultima il merito di essersi espressa in miglior modo e senza ricorrere a minacce. Critiche del genere diedero filo da torcere a Origene, che si rifugiava nei sensi profondi di testi composti «inerudito et agresti sermone» (*hom. in Gen.* 15,1; *hom. in Ios.* 8,1; *princip.* 4,3,15). Lattanzio ha insistito a lungo (*div. inst.* 1,4,2; 3,1; 4,5,9; 5,4,4; 6,21,5) sulle critiche dei pagani alla prosa biblica e ne ha riferito con grande chiarezza:

> Infatti la principale ragione per cui i saggi, i dotti, i grandi di questo mondo non credono nelle sacre Scritture è questa: i profeti hanno adoperato frasi semplici e usuali, adatte al popolo. Pertanto, sono tenuti in disprezzo da quanti non vogliono ascoltare o leggere se non quello che è espresso con forbitezza ed eleganza: nei loro animi può imprimersi soltanto ciò che accarezza gli orecchi con piacevole suono, mentre gli scritti che appaiono negletti sono giudicati cose da vecchiarella, di nessun valore, volgari. Talmente per essi nulla è vero al di fuori di ciò che riesce piacevole agli orecchi, nulla è credibile al di fuori di ciò che produce piacere: nessuno valuta una cosa secondo l'intrinseca verità, ma secondo l'esterno splendore. Dunque non credono nelle celesti dottrine, perché sono prive di ornamento; e nemmeno prestano fede a quelli che le interpretano perché anche essi sono del tutto ignoranti o certamente poco colti (5,1).

Arnobio riecheggiò simili critiche, in particolare sul lessico povero di Gesù (*nat.* 1,45.58-59). Giuliano (*Galil.* fr. 56) rimarcava che le Scritture

erano state composte nella lingua degli ebrei; da ciò concludeva che nessun giovane avrebbe tratto giovamento dal formarsi su questi testi barbarici piuttosto che sui capolavori della letteratura ellenica (fr. 55). Egli definì (fr. 53) «impostore (μοχθηρός)» Eusebio poiché aveva asserito che i giudei avevano composto poesie in esametri (*p.e.* 11,5,7) o si erano esercitati nella logica (11,5,5).

È memorabile quella pagina delle *Confessioni* (3,5,9), dove Agostino riferisce di come prima della sua conversione sia stato tenuto lontano dalla fede della madre Monica, proprio a motivo dell'inadeguatezza stilistica delle Scritture che gli sembravano indegne a paragone della "maestà tulliana". Anche dopo la sua illuminazione ribadì più volte il disagio degli uomini di cultura di fronte a quei testi che invece andavano ritenuti voce di Dio. Si legga quanto egli scrive nella *Catechesi dei principianti* (9,13):

> Ci sono candidati che provengono dalle più diffuse scuole dei grammatici e degli oratori [...] quando costoro, che appaiono eccellere sugli altri uomini nell'arte oratoria, si presentano per diventare cristiani, si deve impartire loro con più forza [...] questo caloroso avvertimento: che apprendano, rivestiti d'umiltà cristiana, a non disprezzare quanti essi hanno visto evitare gli errori della vita più che quelli del discorso; e che non osino paragonare alla purezza di cuore quell'esercizio della lingua, che erano soliti tenere in maggior considerazione. Inoltre è necessario ammaestrare costoro a comprendere principalmente le Scritture divine, in modo che non ne spregino l'eloquio sostanzioso, con la scusa che sono prive di enfasi, né credano che le parole e le azioni degli uomini che si leggono nei Libri sacri, avvolte e coperte come sono da rivestimenti carnali, per venir comprese non debbano essere spiegate e interpretate, ma intese così nel loro senso letterale [...]. Infatti a costoro giova massimamente sapere che i pensieri sono da anteporre alle parole, come l'anima è da anteporre al corpo. Da ciò consegue che si deve preferire ascoltare i discorsi più veri che eloquenti, così come si deve preferire avere amici più saggi che belli di aspetto [...]. Così dunque non rideranno se per caso abbiano sentito qualche responsabile e ministro della Chiesa invocare Dio, usando barbarismi e solecismi, o non comprendere il significato delle parole stesse che pronunzia e separarle in modo scorretto.

I cristiani rispondevano tentando una distinzione tra la forma letteraria (carente) e i contenuti (accettabili), com'è attestato in un'esercitazione scolastica nota come lettera di Basilio a Libanio: «familiari di Mosè e di Elia, e di uomini altrettanto beati [...] essi esprimono il loro pensiero con linguaggio barbaro, e di loro noi tramandiamo solo la dottrina, quanto al senso, è vera, ma quanto alla forma è rozza, come dimostra da sé». Possiamo imma-

ginare il basso livello letterario delle traduzioni bibliche latine che circolavano prima della grande impresa di Girolamo, la quale fu motivata anche dalla necessità di produrre una veste elegante a scritti che lasciavano troppo a desiderare. L'anonimo autore dell'epistolario tra Seneca e Paolo pose sulle labbra del filosofo una raccomandazione all'apostolo di essere più attento alla forma stilistica e attribuì a Nerone un elogio a Paolo per aver espresso concetti elevati, pur essendo un illetterato (*ep.* 7). Girolamo, rivolgendosi al neoconvertito senatore Pammachio, rilevava che il carattere di «homo innocens et rusticanus» di Paolo andava valutato come incapacità di tender maliziosi tranelli (49,13). Uno stesso ordine di pensieri egli formulava a Paolino di Nola esortandolo a non farsi condizionare dalla semplicità e banalità della prosa biblica (53,10; anche *in Ion.* 3,6). Valga per tutti il famoso sogno di Girolamo (*ep.* 22,30) quando egli vide sé stesso al cospetto di Dio giudicato male per essere un "ciceroniano" e non un "cristiano". L'immagine onirica è una chiara spia del disagio provato da un erudito di fronte all'ineleganza linguistica delle Scritture[3]. Le accuse dei pagani furono a lungo persistenti: nell'inoltrato v secolo Isidoro di Pelusio (*ep.* 4,28) riferiva delle stroncature dei pagani alla prosa biblica.

Altro strumento controversistico adoperato dai pagani contro le Scritture fu la denunzia delle loro contraddizioni interne. Il solco era già stato egregiamente tracciato da testi quali le *Antitesi* di Marcione, e abbiamo motivo di credere che tra i pagani vi fu sia chi attinse a tal genere di armamentari, come Celso [95], sia chi vi aggiunse di proprio, come Hierocles (Lact., *div. inst.* 5,2), o chi, sottolineando le discrepanze dei testi evangelici, in un certo senso anticipava temi di quella che sarebbe stata la "questione sinottica". È il caso di Celso (Or., *Cel.* 5,52) e di Giuliano (*Galil.* fr. 96) che si interrogavano su quanti angeli furono visti presso la tomba vuota.

Altro tema rilevante: è possibile interpretare le Scritture in modo allegorico? Il metodo allegorico applicato alla Bibbia fu chiamato in causa in ambiente alessandrino dapprima da Filone, quindi da Origene. All'epoca era la quintessenza della raffinatezza e dell'acribia filologica finalizzate a esplicitare il senso profondo di scritti ritenuti significativi. Sicuramente il ricorso all'allegoria fu stimolato dalla necessità di dar risposta a obiezioni di chi riteneva inaccettabile il senso letterale dei racconti, e tra questi v'erano pagani ed "eretici"; la critica a prescrizioni quali "occhio per occhio, dente per dente" era comune sia a marcioniti sia a pagani (Ambr., *de parad.* 12,58). I pagani furono consapevoli che l'allegorismo aveva anche una sua utilizzazione apologetica. *In primis* quel Celso che forse operò ad Alessandria e che

notava (Or., *Cel.* 4,48.51) come i più ragionevoli tra i giudei e i cristiani, vergognandosi del significato letterale delle loro Scritture, avessero fatto indebitamente ricorso all'allegoria. L'impegno anticristiano di Porfirio prese le mosse proprio da un rifiuto di accettare l'esegesi allegorica promossa da Origene (Eus., *h.e.* 6,19,2-9); il fatto poi che il filosofo pagano si sia sbizzarrito a interpretare allegoricamente alcuni versi di Omero (*Od.* 12,102-112) nel suo *Antro delle ninfe* vuol dire che egli non giudicava l'allegorismo inutilizzabile in sé e per sé, ma lo riservava soltanto a testi giudicati nobili per antichità e significato. Anche Giuliano (*Galil.* fr. 17) si rifiutava di ammettere il ricorso all'allegoria e, di conseguenza, giudicava le affermazioni bibliche sulla divinità offensive a questa stessa per i loro tratti antropomorfici.

Per denigrare la Bibbia si paragonavano i suoi racconti ai miti greci. Agli occhi dei pagani, ne risultava una sostanziale affinità di contenuti, con la differenza che a questi ultimi andavano riconosciuti il carisma dell'antichità e l'eleganza della narrazione. Così l'"apologetica pagana" rintuzzava la diffusa accusa di immoralità che gli apologeti cristiani rivolgevano ai miti della tradizione classica. Ecco alcuni esempi di comparativismo:

- la storia di Fetonte sembra analoga a quella della distruzione di Sodoma e Gomorra (Or., *Cel.* 4,21);
- l'alluvione all'epoca di Deucalione è affine a quella di cui fu protagonista Noè (Or., *Cel.* 1,19; 4,41);
- la vicenda di Oto ed Efialte, figli di Aloeo (Hom., *od.* 11,305-320), ricorda quella della torre di Babele, che ne è un'alterazione (Philo, *conf.* 2; Or., *Cel.* 4,21);
- di Perseo, Anfione, Eaco, Minosse si disse che erano di stirpe divina e fecero azioni grandi e mirabili, Gesù invece, pur invitato dai giudei a far qualcosa di *mirum* si rifiutò (Gv 10,23-24; Or., *Cel.* 1,67). Quanto a Perseo, Giustino l'aveva citato per rendere accettabile la nascita verginale di Gesù (*1 Apol.* 22,5; 54,8), ma era un'arma a doppio taglio: il giudeo Tifone rimproverò il suo interlocutore proprio perché il racconto della nascita di Gesù era simile a quello di Perseo che nasce dall'unione tra Zeus e la vergine Danae (Iust., *dialog.* 67,2). Il racconto della nascita di Gesù da una vergine costituì un ghiotto bersaglio e fu paragonato dal giudeo introdotto da Celso (Or., *Cel.* 1,39) a quelli relativi a Danae, Melanippe, Auge, Antiope;
- fu rilevato anche che le guarigioni di storpi e ciechi e gli esorcismi di Gesù nei villaggi di Betsaida e di Betania sono ben poca cosa al confronto delle imprese mitiche di Minosse e Dardano (Iul., *Galil.* fr. 41).

In generale i pagani considerarono il *corpus* scritturistico un contenitore variegato di libri diversificati per autore, lingua e stile, laddove questi aspet-

ti passavano in second'ordine nella valutazione patristica, che considerava l'intera Scrittura un'unica "lettera del creatore alle creature". Tra i pagani, ad esempio, troviamo un'attenzione ai problemi di identificazione del vero autore di un testo che noi oggi diremmo di carattere pseudoepigrafico. Sono ben note le riflessioni di Porfirio sul Libro di Daniele che egli sottrasse alla sua tradizionale collocazione cronologica nell'età di Nabucodonosor per inserirlo nell'età delle guerre tra Antioco IV e i Maccabei [153], oppure sull'*Apocalisse di Zoroastro*, che dimostrò essere composta in epoca recente da autore ben diverso da quell'antica autorità. Rilevante anche la critica alla paternità del Pentateuco che il pagano confutato da Macario formula[4], dimostrando familiarità con la tradizione del *Quarto libro di Esdra* (14,21-25), forse come riportata da Clemente Alessandrino (*strom.* 1,22), dove Esdra afferma che, essendo stata bruciata la Legge, aveva ricevuto da Dio il comandamento di ritirarsi per quaranta giorni al fine di mettere per iscritto tutto quanto gli sarebbe stato dettato. Anche Giuliano (*Galil.* fr. 34) denunziava le aggiunte fatte da Esdra ai libri attribuiti a Mosè. Per tale aspetto possiamo assimilare a quello dei pagani il giudizio sul diverso grado di ispirazione delle Scritture, che compare nella gnostica *Lettera a Flora* di Tolomeo [93].

Com'è noto nel II secolo la "Grande Chiesa" rifiutò l'istanza marcionita di rigettare quel che oggi chiamiamo l'Antico Testamento; anzi, fece propria questa raccolta riconoscendole valore di Parola di Dio autorevole, a patto che se ne desse sempre e in ogni caso una lettura in chiave cristologica, in altri termini che la si riconoscesse come una lunga e continua profezia dell'avvento di Gesù Cristo e della sua Chiesa. Vi fu un prezzo da pagare: si dovette fare uso e abuso del metodo allegorico e, così facendo, si offrì ai pagani il fianco per criticare tale allegorismo insieme ai suoi esiti, cioè l'individuazione di profezie cristologiche a ogni piè sospinto. Ad Antiochia, nel IV secolo, con Diodoro di Tarso [232] si diede rilievo alla lettera del dettato biblico, con i suoi aspetti di cronologia e di stile di ciascuna sua parte. Abbiamo motivo d'ipotizzare che così facendo, oltre a correggere il radicalismo degli alessandrini, si tentava di ridurre il terreno d'attacco dei pagani e infatti, proprio allora e ad Antiochia, l'imperatore Giuliano passava a setaccio le pagine dell'Antico Testamento per dimostrare che non vi si poteva trovare affatto l'ombra del Cristo a venire. Le letture della Bibbia di pagani e di cristiani si sono spesso reciprocamente influenzate dando luogo a una storia che oggi non è agevole ricostruire in ogni suo aspetto poiché, se conosciamo bene l'esegesi patristica, la *Biblia gentium* invece rimane ancora una raccolta di tessere di un mosaico i cui tratti generali possiamo soltanto intravedere.

20
Paolo di Tarso

Sulla figura e sull'insegnamento di Paolo si sono scagliati gli strali dei controversisti anticristiani, ben consapevoli della centralità[1] del suo apporto alla fondazione dell'edificio della Chiesa.

Giuliano nella sua orazione *Su Helios re* (130d-131b) rievoca gli anni della sua giovinezza, quando di sera la contemplazione dei luminari celesti predisponeva il suo animo al culto degli dèi; una narrazione di "conversione" che è sembrata riprendere quella di Paolo sulla via di Damasco. Una spia sarebbe costituita dall'uso del verbo περιστράπτειν per indicare l'irradiazione della luce di rivelazione che troviamo in At 9,3; 22,6 e mai prima di questo passo di Giuliano che lo riprenderebbe.

Il temperamento inquieto dell'apostolo gli procurò accuse di essere contraddittorio. L'anonimo di Macario (3,31) fece leva sul proclama di sincerità contenuto in Rm 9,1 e lo dichiarò mendace in base all'ambiguità che riscontrava tra le rivendicazioni paoline, una volta di essere giudeo, altra volta di essere cittadino romano. In un altro brano (Mac. Magn. 3,30) il pagano, rivelando una tipica sensibilità romana, ha insistito sull'affermazione di 1 Cor 9,19-20: «pur essendo libero mi feci schiavo di tutti» e si è domandato come si possa essere nello stesso tempo libero e schiavo; inoltre, fece notare come Paolo abbia definito la circoncisione una forma di mutilazione (Fil 3,2) e però abbia lui stesso circonciso Timoteo (At 16,2-3); quest'ultima *quaestio* la si ritrova come la sessantesima tra quelle a cui risponde l'Ambrosiaster.

Giuliano (*Galil.* fr. 20) paragonò Paolo a un polipo per la sua abilità nel mutare colore: dapprima, infatti, egli sostenne che «Dio si prese cura dei soli giudei» che costituivano il suo popolo esclusivo, poi, per procacciarsi conversioni tra i pagani, affermò: «Che forse è solo Dio dei giudei, ma non anche delle genti?» (Rm 3,29). L'imperatore si domandava come mai, se il suo fu Dio anche dei pagani, Paolo abbia affermato che soltanto ai giudei avrebbe mandato i doni della Legge, della profezia, dei miracoli

ecc. La risposta era chiara: «Paolo supera assolutamente tutti gli stregoni e gli imbroglioni che siano mai apparsi» (*Galil.* fr. 19); con ciò l'imperatore va a inserirsi tra i pagani che gli attribuirono la perniciosa attività di mago[2].

Paolo apparve maggiormente contraddittorio per il suo insegnamento sulla Legge d'Israele. L'anonimo di Macario (3,33) lo rimproverò poiché, pur se educato in conformità alla Legge (At 22,3) e pur avendo scritto sul carattere spirituale e santo della Legge (Rm 7,12.14), nella Lettera ai Galati (3,10) egli invece inveì contro questa e dichiarò maledetto chi vi si fondava. Il pagano incalzava (3,34) sempre sullo stesso tema: Paolo da un lato ha attestato la bontà della Legge, e poi si è contraddetto affermando che essa sarebbe stata data affinché l'errore abbondasse (Rm 5,20) e che, inoltre, questa Legge sarebbe stata la forza del peccato (1 Cor 15,56). Anche Giuliano aveva insistito sullo stesso tema, citando Rm 5,20[3] e poi accusando Paolo di aver proclamato Cristo la fine della Legge laddove mai nelle Scritture antiche si prospettava un termine e neanche una correzione alla Legge (*Galil.* fr. 75).

Celso, Giuliano e l'anonimo di Macario ironizzarono sull'insegnamento di Paolo in merito alle carni sacrificate agli idoli (idolotiti). Il primo (Or., *Cel.* 8,24.28) si basava sul rifiuto dei cristiani di mangiare queste carni in occasione dei banchetti sacrali, che era motivato dalla paura di entrare in comunione con i dèmoni con cui si identificavano gli dèi. Molto caustica la critica dell'imperatore (*Galil.* fr. 55): più che dal mangiare idolotiti sarebbe meglio per i cristiani stare lontani dalla sapienza, poiché la sua acquisizione ha distolto rapidamente molti dalla loro fede. L'anonimo di Macario (3,35) analizzò il capitolo decimo della Prima lettera ai Corinzi, dove Paolo da un lato dichiara che i sacrifici sono rivolti ai dèmoni con i quali non bisogna aver comunione (1 Cor 10,20), dall'altro afferma che gli idoli sono inconsistenti poiché v'è un solo Dio (1 Cor 8,4) e che quindi mangiare o non mangiare qualcosa non fa differenza (1 Cor 8,8); poi raccomanda di cibarsi di qualsiasi cosa si venda al *macellum*, poiché ogni cibo della terra viene da Dio (1 Cor 10,25-26).

Simili rilievi furono fatti alla dottrina di Paolo sulla circoncisione. Giuliano (*Galil.* fr. 85) criticò l'insegnamento di Paolo sulla circoncisione del cuore che avrebbe scalzato quella della carne e lo trovò contraddittorio con le esplicite affermazioni di Dio in Gen 17,10-11, dove si proclama ad Abramo l'eternità di quel patto confermato e attestato dal rito della circoncisione. L'anonimo di Macario (3,30) accusò Paolo di aver praticato su Timoteo quel rito che altrove aveva definito «mutilazione». Poi, la critica

all'insegnamento in materia di nozze e verginità. L'anonimo (3,36) elencò versetti biblici monotematici e fece scoppiare la contraddizione: Paolo dapprima affermò di non avere disposizioni dal Signore in merito alle vergini (1 Cor 7,25), poi condannò (1 Tm 4,1) coloro che nei tempi a venire avrebbero vietato il matrimonio; probabilmente, il pagano aveva in mente anche la blanda raccomandazione di Paolo a rimanere celibi (1 Cor 7,7-8) che gli sembrava contraddittoria con quanto prima ricordato; egli puntava il dito sulla contraddizione tra la grande considerazione della verginità da parte degli asceti cristiani e la mancanza di disposizioni in materia da parte di Dio, come aveva confessato Paolo. La citazione paolina (Tt 1,12-13) di Epimenide, che accusava i cretesi di essere inguaribili bugiardi poiché asserivano di possedere la tomba di Zeus, veniva presa alla lettera da alcuni pagani, che così ne facevano derivare la fede di Paolo nell'immortalità di Zeus (Chrys., *hom. 3 in Tit.* 2; Hier., *comm. in Tit.* 1,12). Secondo Teodoro di Mopsuestia (*comm. in Ep. Tit.* 1,12-13) anche Giuliano avrebbe sottoscritto questo ragionamento. Celso (Or., *Cel.* 3,43) aveva citato la tomba di Zeus a Creta, accusando i cristiani di usarla come prova della morte del dio pagano mentre credevano nella risurrezione del loro Gesù. D'altro canto, la critica al motivo della tomba cretese sembrava accomunare sia cristiani (Tat., *or.* 27; Athenag., *legat.* 30) sia un beffardo pagano come Luciano di Samosata (*Philopseud.* 3).

Memorabili le pagine di Porfirio sul conflitto di Antiochia tra Paolo e Pietro. Vi ritorneremo successivamente [329] perché è Pietro che costituisce il bersaglio prediletto. Al pagano (*c. Christ.* fr. 20) non sfuggì il carattere polemico dell'affermazione paolina (Gal 1,16), secondo la quale egli, dopo la sua conversione, non sarebbe stato istruito «da carne e sangue», in altri termini da alcuno degli apostoli di Gesù. Altrove (fr. 37) egli aveva accusato Paolo di violenza per quel suo irato augurio che leggeva nella stessa missiva: «Volesse il cielo che si mutilassero del tutto coloro che vi conturbano» (Gal. 5,12), un auspicio che Paolo rivolgeva ai suoi avversari che volevano introdurre il rito della circoncisione. L'invettiva entrava in conflitto con alcuni insegnamenti di Gesù sulla mitezza (Lc 6,28; Mt 11,29) e con certe proclamazioni di amore dello stesso Paolo (Rm 12,14; 1 Cor 6,10; 2 Cor 13,3), che il pagano puntualmente annotava.

Questa articolata critica al dissidio tra i due «ecclesiarum principes» (*c. Christ.* fr. 21) tanto filo da torcere aveva già dato a Origene, e avrebbe dato motivo di controversia a Girolamo e ad Agostino i quali, proprio per rispondere a Porfirio, litigarono attribuendo diversamente al dissidio un

carattere di "simulazione diplomatica" o effettivamente storico. Questo ghiotto boccone polemico, di sapore anche marcionita, fu poi tesoreggiato da Giuliano (*Galil.* fr. 78) e dall'anonimo di Macario (3,22): tutti a insistere sulla vergogna di questo litigio tra autorevoli seguaci di Gesù.

Alla morte di Paolo fa cenno l'anonimo di Macario (4,4): dapprima egli rileva la contraddizione tra la sua esecuzione a Roma e la promessa fattagli da Gesù (At 18,9-10), secondo la quale nessuno gli avrebbe fatto del male; poi con ironia contrappone la misera morte dell'apostolo al suo proclama in base al quale «Noi giudicheremo gli angeli» (1 Cor 6,3). Ai discepoli di Paolo pure si guardava con disprezzo: sia Giuliano (*Galil.* fr. 59) che l'anonimo di Macario (4,19) prendono alla lettera 1 Cor 6,9-11, dove si parla dell'indegnità dei cristiani prima della loro conversione.

Il prefetto d'Egitto Culciano [180] nutrì curiosità su Paolo, come emerge dal suo interrogatorio del vescovo Filea[4]. È proprio su costui che egli si sofferma, alcune cose affermando, altre chiedendo all'interrogato. È vero che era solito far sacrifici? Che rinnegò (forse la sua fede giudaica, se non ci si riferisce a Pietro)? Che fu persecutore? Poi, forse colpito dalla venerazione di cui era fatto oggetto l'apostolo, da un lato domandò se il suo interrogato lo ritenesse un dio, dall'altro fece rilevare che un siro che discuteva in siriaco altro non poteva essere se non un ignorante; dunque – altro *topos* anticristiano (Chrys., *hom. in epist. 1 ad Cor.* 3,4) – perdente a paragone di Platone. Pochissimi anni prima un altro prefetto d'Egitto, Hierocle [182], aveva composto un trattato dove si faceva scempio proprio di Paolo e di Pietro presentati come seminatori di menzogne, rozzi e incolti, avidi di guadagno (Lact., *div. inst.* 5,2).

L'avidità di denaro di Paolo era stata, sia pur implicitamente, rinfacciata da Porfirio (*c. Christ.* fr. 4), ma divenne accusa esplicita presso l'anonimo a cui rispose Macario (3,32). Egli citò 1 Cor 9,7-9 dove Paolo affermava il suo diritto di essere sostenuto economicamente dalle comunità, dicendo che nessuno milita a proprie spese e che poi chi pasce il gregge deve nutrirsi del latte che questo produce; in particolare l'apostolo, riferendosi al detto «Non mettere la museruola al bue che trebbia», proclamava che Dio non avrebbe avuto in mente certo i buoi, di cui non avrebbe avuto cura in quanto animali, bensì avrebbe così sostenuto i suoi diritti di predicatore. Il pagano confutò il discorso di Paolo, affermando che l'azione di Dio si esplica anche a beneficio degli altri esseri viventi e per sostenere ciò citò il verso di Sal 8,7. Qui il concetto della *prònoia* pagana viene utilizzato per una *invectiva ad personam* ai danni di Paolo.

21
Pietro

La figura di Pietro[1] è stata oggetto di pesanti critiche da parte dei pagani, che percepirono il suo ruolo come quello di anello di una catena che legava Gesù alle comunità cristiane loro coeve. Riporto questi giudizi attenendomi allo svolgimento della biografia petrina.

"Primato" e riabilitazione

In Mac. Magn. 3,19 abbiamo un tentativo di esegesi pagana di Mt 16, inteso come fondante il conferimento del ruolo di «capo» e «principe dei discepoli»:

> Ha molto di inverosimile questo parlare così prolisso e caotico, e prova la battaglia dell'inconsistenza (τῆς ἀντιλογίας) di una parola con l'altra. Se qualche uomo della strada volesse spiegarsi anche quel detto dei vangeli che Gesù rivolge a Pietro quando dice: «Va' via da me, Satana, tu mi sei di scandalo, perché non senti quello che è di Dio, ma quello che è degli uomini» (Mt 16,23) e successivamente in un altro passo: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e ti darò le chiavi del regno dei cieli» (Mt 16,18-19). Se giudicò Pietro da chiamarlo Satana e scandalo e lo caccia via, escludendo che vi fosse alcunché di divino nella sua mente, e lo respingeva come se avesse commesso peccato mortale sì da non desiderare più di averlo davanti agli occhi, ma lo cacciava via da sé nella folla dei respinti e degli oscuri, come si può accettare questa prima sentenza di esclusione contro il capo e il principe dei discepoli (κατὰ τοῦ κορυφαίου καὶ πρώτου τῶν ματητῶν)? Se qualcuno [...] ode Cristo dire (come avesse dimenticato le parole scagliate contro Pietro): «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa» e «ti darò le chiavi del regno dei cieli», non riderà fortemente fino a schiantarsi la bocca? Non la spalancherà come se stesse a teatro, non parlerà sogghignando, non fischierà rumorosamente, non griderà ad alta voce ai vicini? Forse quando chiamò Pietro Satana egli aveva ecceduto con il vino e parlava come in un eccesso, oppure, facendo questo depositario delle chiavi del regno, sognava nella fantasia del sonno? Come poteva infatti Pietro sostenere le

> fondamenta della chiesa (τῆς ἐκκλησίας τὴν κρηπῖδα), se egli infinite volte vacillava per volubilità delle sue opinioni (εὐχερίᾳ τῆς γνώμης)? Che sorta di raziocinio fermo si può scoprire in lui o dove mostrò la fortezza del suo modo di pensare egli che, pur avendo ascoltato le parole di Gesù, era terribilmente atterrito da una misera serva, e tre volte giurò, sebbene non fosse assolutamente necessario (Mt 26,69-75 e paralleli)? Se egli dunque faceva bene a scacciarlo e a chiamarlo Satana, avendo tradito l'essenza stessa della divinità, agiva poi in maniera inconsulta conferendogli l'autorità di capo (τῆς κορυφῆς τῶν πραγμάτων... τὴν ἐξουσίαν), come se non sapesse quello che aveva fatto[2].

Il pagano ricorda le promesse di Gesù sia di edificare «su questa pietra» la sua Chiesa sia di dar le chiavi a Pietro, poi il rimprovero e il suo allontanamento in quanto motivo di scandalo. Per rafforzare la sua argomentazione, inverte l'ordine degli episodi e rimprovera Gesù di aver conferito l'autorità di capo proprio a chi poco prima aveva chiamato Satana e cacciato. Qui Pietro è individuato come «il capo e il principe dei discepoli», più oltre (Mac. Magn. 3,22) è detto «primo nella schiera dei discepoli». L'esegesi è sviluppata in modo da identificare la pietra che regge le fondamenta stesse della Chiesa con la persona di Pietro. Possiamo pensare alla ricezione di orientamenti esegetici cristiani, ma è da tener presente che nell'economia della argomentazione la "personalizzazione" del conferimento, insieme alla denuncia delle debolezze dell'uomo Pietro, sono funzionali alla critica della scelta di Gesù.

La trasfigurazione

Una critica di Giuliano trasmessaci da Teodoro di Mopsuestia[3] rileva come Pietro non avrebbe mai potuto riconoscere in quella occasione Mosè dal momento che non lo aveva mai visto e neppure poteva disporre di sue raffigurazioni. L'obiezione forse derivò a Giuliano dall'armamentario marcionita, come si potrebbe ipotizzare sulla scorta di un'affermazione del *Contra Marcionem* (4,22,5) di Tertulliano.

Il rinnegamento in occasione del processo di Gesù

È l'episodio che ha costituito per i pagani motivo di maggior scandalo. Ne abbiamo un riferimento già in Celso (Or., *Cel.* 2,45):

> Allora, i compagni che ne avevano condiviso la vita e ascoltato la voce, e che lo consideravano un maestro, vedendolo torturato e ucciso non morirono con o per lui e non si lasciarono convincere a disprezzare le torture, anzi negarono persino di essere suoi discepoli; e ora voi volete morire con lui!

Il pagano denuncia la codardia dei primi discepoli e biasima l'ostinazione dei martiri cristiani della sua epoca, il cui atteggiamento gli sembra difforme dall'opportunismo dei loro primi predecessori. Altra accusa incentrata sull'episodio sembra ricorrere nell'interrogatorio del martire cristiano Filea, vescovo di Thmuis, svolto dal già citato Culciano [180]. Leggiamo nel papiro Bodmer XX 6,16 ss.: «"Paolo non ha rinnegato?". Filea disse: "Non sia mai". Culciano disse: "Chi è colui che rinnegò?"; Filea disse: "Non lo dico"». Il passaggio presenta due problemi: chi o cosa avrebbe rinnegato Paolo, la sua precedente fede giudaica, la persona di Gesù o la fede cristiana? Si potrebbe pensare alla prima ipotesi, dal momento che una costante dell'antipaolinismo pagano è costituita dall'accusa di aver più volte mutato idee in materia di religione. Ma forse la seconda domanda potrebbe riferirsi al rinnegamento di Pietro, come leggiamo in una versione copta del nostro testo[4].

Il tema del rinnegamento di Pietro era sviluppato nel libro primo dell'*Apocriticus* di Macario di Magnesia, di cui possediamo ora solo l'assunto della *quaestio*[5]. Esso è connesso alla difficoltà di una riabilitazione, su cui però il polemista, come abbiamo già visto, sarebbe ritornato dopo. Pietro è definito «corifeo», termine che da un lato appare allusivo all'importanza che al personaggio riconoscevano i cristiani, dall'altro suona di scherno in conformità al tono dissacratorio della frase. Più esplicito è un altro brano:

> Che sorta di raziocinio fermo si può scoprire in lui o dove mostrò la fortezza del suo modo di pensare egli che, pur avendo ascoltato le parole di Gesù, era terribilmente atterrito da una misera serva, e tre volte giurò, sebbene non fosse assolutamente necessario (Mt 26,69-75 e paralleli)? (Mac. Magn. 3,19).

In seguito lo stesso polemista affermò che Pietro «giurando di non conoscere Gesù, non solo mentiva, ma bestemmiava, in dispregio del futuro giudizio e della risurrezione» (3,21). Nell'arte cristiana dell'epoca appariva sempre più diffusa e centrale la raffigurazione di Pietro mentre rinnegava Gesù al canto del gallo, essa veicolava il messaggio della certezza del perdono.

La violenza sul servo del sommo sacerdote

Pietro fu accusato di aver trasgredito i precetti sul perdono del suo maestro quando, in occasione dell'arresto di Gesù, tagliò con la spada l'orecchio al servo del sommo sacerdote, il quale era da considerarsi innocente:

> Che Pietro sia accusato di molti falli è manifesto pure da quel passo in cui Gesù gli dice: «Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette tu perdonerai la colpa a colui che erra». Ma sebbene avesse ricevuto tale ordine perentorio, egli recide l'orecchio al servo del sommo sacerdote (Gv 18,10), che nessun male aveva commesso, e compie un'azione vituperevole sebbene quello non avesse per nulla peccato. Infatti, in che senso mancò se egli andò per comando del padrone all'attacco che allora si muoveva a Gesù? (Mac. Magn. 3,20).

«Pasci i miei agnelli»

L'episodio della riabilitazione di Pietro da parte di Gesù risorto (Gv 21,15) non sfuggì alle critiche:

> È da stupirsi come mai Gesù abbia dato le chiavi del cielo a Pietro che era un individuo siffatto, come mai a uomo turbato e in preda ad agitazione e reduce da tali esperienze egli abbia detto: «Pasci i miei agnelli (τὰ ἀρνία)», almeno se le pecore (τὰ πρόβατα) sono i fedeli che si sono inoltrati nel ministero della perfezione (οἱ πιστοὶ εἰς τὸ τῆς τελειώσεως προβάντες), mentre gli agnelli rappresentano la folla di coloro che sono ancora catecumeni, nutriti del latte gentile dell'insegnamento: nondimeno si ricorda che Pietro, dopo aver pascolato le pecore ancora per pochi mesi, fu crocifisso, sebbene Gesù avesse detto «che le porte dell'inferno non prevarranno su di lui» (Mac. Magn. 3,22).

Citando Mt 16,18, il pagano si discosta dal testo evangelico nel quale il pronome è femminile: «non prevarranno su di lei (οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς)». Piuttosto che a una dipendenza del pagano da Origene[6] (*comm. in Matth.* 12,11), preferisco pensare che egli abbia riferito il *non praevalebunt* alla persona di Pietro, e conseguentemente abbia adoperato il pronome maschile per far risaltare la morte dell'apostolo in quanto contraddizione alla promessa di protezione. Il pagano dimostra di conoscere la valenza dell'espressione «pasci i miei agnelli (βόσκε τὰ ἀρνία μου)» come conferimento di un'alta responsabilità di guida; egli però si mera-

viglia che sia stata rivolta a un uomo «turbato e in preda ad agitazione». Inoltre, egli sembra conoscere l'orientamento esegetico di alcuni cristiani e infatti si pone la domanda retorica sulla possibilità di intendere «che le pecore (πρόβατα) sono i fedeli che si sono inoltrati nel mistero della perfezione, mentre gli agnelli (ἀρνία) rappresentano la folla di coloro che sono ancora catecumeni, nutriti del latte gentile dell'insegnamento».

La morte di Anania e Saffira

Al pagano di Macario sembra inaccettabile e ingiusto il comportamento di Pietro in occasione della morte di Anania e Saffira, narrata in At 5,1-11:

> Pietro è trovato ingiusto (ἀδικῶν ἐλέγχεται) anche in altre circostanze, nel caso di un certo Anania e della di lui moglie chiamata Saffira, perché essi non depositarono l'intero ricavato della loro terra, ma ne distolsero un poco per le loro necessità, Pietro li spinse a morte, sebbene non avessero commesso del male. Che male infatti commisero se non volevano fare dono di tutto il proprio? E se anche considerava il loro atto come reato, egli doveva ricordarsi dei precetti di Gesù, che gli aveva insegnato a sopportare fino a quattrocentonovanta offese (Mt 18,22). Egli ne avrebbe perdonato una, se ciò che era accaduto poteva realmente in ogni caso chiamarsi peccato; ma v'è anche un'altra cosa che egli avrebbe dovuto tener presente, com'egli giurando di non conoscere Gesù (Mt 26,69-74; Mc 14,66-71; Lc 22,54-60; Gv 18,25-27), non solo mentiva, ma bestemmiava, in dispregio del futuro giudizio e della risurrezione (Mac. Magn. 3,21).

L'accusa di aver invocato sui coniugi la morte appartiene al repertorio di Porfirio (*c. Christ.* fr. 25B). Ma qui il polemista incalza: che male v'era se i coniugi non desideravano cedere alla comunità l'intero ricavato del loro lavoro? E poi, non aveva Gesù stesso raccomandato di perdonare fino a quattrocentonovanta offese? Pietro non avrebbe dovuto perdonare, memore a sua volta di esser stato perdonato per il suo rinnegamento?

La visione a casa di Cornelio

L'episodio (At 10) ha come protagonista Pietro; l'abolizione della distinzione tra cibi puri e impuri che esso introduce è al centro di un ragionamento svolto da Giuliano (*Galil.* fr. 74):

> Perché nella regola di vita non imitate la purezza dei giudei, ma dite che bisogna mangiare tutto come erba da pascolo? Perché prestate fede a Pietro riguardo al fatto che egli asserì: «Non considerate impuro ciò che Dio ha purificato»? Quale prova esiste che Dio prima considerava impure alcune cose, e ora invece le stima pure? Mosè, quando distingue a proposito dei quadrupedi, dice che quelli che hanno le unghie divise e ruminano sono puri, gli altri no (Lv 11,3). Se dunque il maiale (Dt 14,8) dopo la visione (ἀποκάλυψις) di Pietro, ora ha preso a ruminare, prestiamogli fede. È un vero miracolo se l'ha cominciato a fare dopo la visione di Pietro! Se, invece, quello ha mentito (ἐψεύσατο) nel dire di avere visto (per dirla con il vostro linguaggio) questa "apocalissi" in casa del calzolaio, perché dovremmo essere così pronti a prestargli fede in questioni così importanti?

La liberazione dal carcere

Il pagano confutato da Macario accusa Pietro di essere troppo legato alla sua vita e, per il fatto di aver scelto di fuggire, indusse il re Erode a punire con la morte i carcerieri innocenti:

> Quest'uomo, che fu primo nella schiera dei discepoli (τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν), pur avendo appreso da Dio a disprezzare la morte, imprigionato da Erode e riuscito a fuggire, divenne causa di punizione per quelli che lo custodivano. Poiché, essendo fuggito "durante la notte, venuto il giorno, vi fu allarme fra i soldati, i quali si chiedevano come mai Pietro fosse fuggito. Ed Erode, poiché l'ebbe cercato senza riuscire a trovarlo, interrogò le guardie e ordinò che fossero tolte di mezzo" (At 12,18-19), cioè giustiziate (Mac. Magn. 3,22).

«Carne e sangue»

In Gal 1,16 Paolo, difendendo l'autorevolezza della sua missione, afferma che, dopo aver avuto la rivelazione di Gesù, non si sarebbe consultato con «carne e sangue» né recato a Gerusalemme per essere ammaestrato da coloro che erano apostoli prima di lui. Qui Porfirio (*c. Christ.* fr. 20), recependo una sfumatura pressoché dispregiativa dell'espressione semitica «carne e sangue», ravvisava un riferimento polemico di Paolo nei riguardi di Pietro.

Il conflitto d'Antiochia

Si tratta di un episodio della vita di Pietro più volte fatto oggetto di critiche da parte di pagani: Pietro vi appare contrapposto a Paolo e da costui addirittura rimproverato. Porfirio (*c. Christ.* fr. 21) sviluppa in maniera più articolata l'obiezione proprio nel libro primo della sua opera anticristiana, come apprendiamo dal commentario geronimiano alla stessa epistola:

> Porfirio obiettava, nel primo libro della sua opera scritta contro di noi, che Pietro sarebbe stato rimproverato da Paolo, poiché non avrebbe proceduto rettamente nell'evangelizzazione; egli voleva in tal modo bollare l'uno con il marchio dell'errore (*maculam erroris*), l'altro con il marchio della protervia. Voleva inoltre accusarli ambedue di propugnare una dottrina falsa e menzognera, mostrando l'esistenza di controversie tra i prìncipi delle chiese (*ecclesiarum principes*).

Il pagano accusava Paolo di *procacitas* per aver così apertamente criticato Pietro, e quest'ultimo di *maculam erroris* e di non essersi ben comportato. I due apostoli avrebbero litigato come bambini, e Paolo avrebbe bruciato di gelosia per Pietro, accusandolo di un comportamento di cui anche lui sarebbe stato colpevole:

> Porfirio [...] accusa Paolo di audace presunzione (*procacitatem*) per aver osato criticare (*ausus sit reprehendere*) Pietro, il principe degli Apostoli, per avergli lanciato un'aperta accusa, per averlo costretto ad ammettere d'aver agito male, e cioè d'esser caduto in un errore in cui lui stesso, oltretutto, era caduto, proprio lui che adesso accusava un altro di quel peccato [...]. Porfirio andava dicendo che Paolo e Pietro hanno litigato come bambini! Costui, anzi, diceva che Paolo bruciava di gelosia per le virtù di Pietro; e che, preso dall'orgoglio, avrebbe riportato quei fatti che o non aveva commessi, o, se li aveva commessi, si sarebbe poi comportato da sfacciato, andando a criticare un altro d'una mancanza che era sua.

La critica porfiriana ha condizionato la successiva interpretazione cristiana. Valga quale esempio la disputa esegetica tra Girolamo e Agostino, nel corso della quale il primo formulò la tesi della "simulazione diplomatica", derivata da Origene, mentre il secondo insisté sulla natura reale del contrasto che, alla fine, avrebbe dimostrato l'umiltà di Pietro [161]. Ai testi patristici già ampiamente studiati aggiungo il *sermo* 27 di Agostino, appartenente alla raccolta Dolbeau, il quale è dedicato proprio alla controversia di Antiochia ed è rivolto a credenti che, sobillati da gente esterna

alla Chiesa, avevano iniziato a dubitare dell'integrità dei due apostoli[7]. Era originale la critica di Porfirio? Secondo Grant il filosofo avrebbe reperito la *quaestio* tra quelle a cui Origene aveva risposto nei suoi *Stromata*, da cui avrebbe derivato anche molte altre *quaestiones* esegetiche[8]. Si potrebbe pensare anche a un debito da Marcione, il quale si basava sul racconto di Gal 2 per dimostrare che i falsi apostoli filogiudaici avrebbero alterato il vangelo originale[9]. Secondo una testimonianza di Cirillo d'Alessandria, anche Giuliano (*Galil.* fr. 78) riprese (derivando da Porfirio?) il tema del conflitto d'Antiochia:

> [Giuliano] deride inoltre Pietro e dice che era un ipocrita (ὑποκριτὴν) e che è stato rimproverato da Paolo per il fatto che ora si preoccupava di vivere secondo i costumi dei greci, ora secondo quelli dei giudei.

La stessa accusa di ipocrisia la riscontriamo nel *corpus* antipietrino trasmessoci da Macario (3,22):

> Paolo biasimò Pietro quando disse: «Prima infatti che fossero arrivate alcune persone da parte di Giacomo egli mangiava con i gentili, ma quando quelli arrivarono si separò, temendo quelli della circoncisione, e molti giudei si unirono a lui». Anche in questo vi è un profondo e vasto biasimo, che un uomo divenuto interprete (ὑποφήτην) della voce divina vivesse nell'ipocrisia (ἐν ὑποκρίσει) e si comportasse in modo da piacere agli uomini.

L'assunto di tutte le critiche pagane rivolte a Pietro è poi ben sintetizzato (*ibid.*):

> Se dunque si racconta che Pietro sia stato coinvolto in così tante basse azioni, come non rabbrividire al pensiero che egli tenga le chiavi del cielo e sciolga e leghi, sebbene sia avvinto, per così dire, da infinite debolezze?

Il martirio

Sulla morte atroce di Pietro l'anonimo confutato da Macario si soffermò facendo leva sulla contraddizione tra questa e le promesse di assistenza ricevute da Gesù. Qui il pagano dimostra di conoscere la tradizione secondo la quale Pietro sarebbe morto crocifisso[10], a differenza di Paolo, che sarebbe stato invece decapitato:

Si ricorda che Pietro, dopo aver pascolato le pecore ancora per pochi mesi, fu crocifisso (ἐσταυρῶσθαι), sebbene Gesù avesse detto "che le porte dell'inferno non prevarranno su di lui" (Mac. Magn. 3,22).

Vediamo ciò che fu detto a Paolo: «E il Signore disse di notte in una visione a Paolo: Non temere, ma parla, perché io sono con te e nessuno s'azzarderà a farti del male» (At 18,9-10). E poi poco dopo a Roma da prigioniero, a questo uomo arguto (κομψός) il quale diceva: «Noi giudicheremo gli angeli» (1 Cor 6,3) fu troncato il capo. E Pietro, sebbene avesse ricevuto il potere di "Pascolare gli agnelli", fu inchiodato e sospeso a una croce. E infiniti altri che ebbero opinioni simili a costoro furono bruciati o posti a morte con qualche altro genere di pena e supplizio: questo non è degno della volontà di Dio e neppure di un uomo pio per fede e grazia propria, che una moltitudine di uomini sia punita in maniera inumana, mentre l'attesa resurrezione e venuta rimane ignota (4,4).

La morte ignominiosa di Pietro, e quella di Paolo, viene anche fatta valere come un rimprovero al Dio dei cristiani che sembrava abbandonare anche i martiri al loro triste destino di morte. Nel primo di questi due brani il nostro autore fa riferimento a una tradizione («Si ricorda che...»), secondo la quale la morte di Pietro sarebbe avvenuta soltanto pochi mesi dopo aver pascolato le sue pecore. Siamo lontani dalle indicazioni cronologiche di Eusebio e di Girolamo che vorrebbero venticinquennale la durata del suo soggiorno romano; siamo invece più vicini agli *Atti di Pietro*, i quali attestano un breve soggiorno di Pietro a Roma subito coronato dal martirio[11]. La testimonianza del pagano andrebbe a inserirsi tra quelle che militano a favore di una sua permanenza breve a Roma, nell'imminenza del martirio[12].

Rusticanus et magus

Per Porfirio (*c. Christ.* fr. 4) Pietro sarebbe stato venale e avrebbe operato miracoli per accaparrarsi le ricchezze di donnette facoltose che aveva irretito. Egli è anche accusato di essere *rusticanus*, cioè "ignorante". Il tema della rozzezza di Pietro, povero pescatore, insieme all'accusa di magia fu sviluppato approfonditamente da Hierocle [182] nella sua opera dove egli «praecipue Petrum et Paulum laceravit» (Lact., *div. inst.* 5,2).

I pagani tra il IV e il V secolo accusavano Pietro di magia[13]. Dicevano che Gesù avrebbe composto un libro contenente i segreti di quest'arte che,

successivamente, avrebbe consegnato di persona ai dedicatari Pietro e Paolo. Essi erano tratti in inganno dalla diffusa iconografia nella quale Gesù è ritratto affiancato dai due apostoli mentre consegna il *volumen* della Legge direttamente nelle loro mani. Il motivo iconografico del *Dominus legem dat* è ben diffuso e doveva necessariamente prestarsi a interpretazioni diversissime tra i cristiani e i pagani. Nel mitreo di Dura Europos v'è la raffigurazione di Zoroastro e Ostane che con la mano destra reggono la bacchetta taumaturgica e con la sinistra il *volumen* delle loro rivelazioni. I due personaggi erano recepiti da una vasta letteratura pagana come due maghi per eccellenza. Ma v'è anche un rilievo di tipo politico: ai non cristiani il particolare secondo il quale l'apostolo quasi sempre riceve il *volumen* della Legge con le mani velate non deve essere sfuggito; esso, infatti, è riscontrabile nelle coeve raffigurazioni relative al conferimento dei poteri a un nuovo governatore di provincia da parte dell'imperatore. L'iconografia della *traditio legis* deriva dal cerimoniale di conferimento di poteri imperiali; si osservi nel *missorium* di Teodosio I del 388 l'immagine dell'ufficiale che riceve l'autorità dall'imperatore stando inginocchiato alla sua sinistra e ricevendone nelle mani un rotolo[14]. Il motivo pittorico[15] trasmetteva ai pagani un messaggio allarmante: la società cristiana sembrava porsi come antitesi all'ordine dei poteri tradizionali. Anche gli oracoli lavoravano contro Pietro: tra la fine del IV e l'inizio del V secolo ne fu pronunciato uno secondo il quale «Pietro, con malefizi, avrebbe ottenuto che il nome di Cristo sarebbe stato adorato per trecentosessantacinque anni, compiuti i quali, tutto sarebbe finito» (Aug., *civ. Dei*, 18,53-54; 22,25).

La letteratura petrina

Soltanto due testi di questo vasto ciclo vengono ricordati dagli autori pagani. Il primo sembra essere un riecheggiamento di 1 Pt 5,8; lo ritroviamo nell'orazione giulianea *Contro il cinico Eraclio* (*or.* 7,233a), dove l'imperatore fa rivolgere a sé stesso dalla dea Atena l'esortazione «sii sobrio e vigilante» (νῆφε καὶ γρηγόρει), la quale è apparsa a commentatori di Giuliano un riecheggiamento dell'esortazione petrina «Siate sobri, vegliate (νήψατε, γρηγορήσατε)».

Di gran lunga più interessante è invece la citazione dell'*Apocalisse di Pietro* fatta dal pagano confutato da Macario di Magnesia (4,6):

> Lasciate che io citi pure quello che era detto nell'*Apocalisse di Pietro*: egli, introducendo la tesi secondo cui il cielo viene giudicato insieme con la terra, così si esprime: «La terra presenterà tutti gli uomini a Dio nel giorno del giudizio, essa stessa essendo sul punto di essere giudicata insieme con il cielo che l'avvolge».

Il brano si aggiunge alle non poche testimonianze patristiche che attestano l'ampia diffusione dell'apocrifo e la sua accettazione come testo ispirato in ambienti cristiani, anche in età tarda. Ciò che risulta inaccettabile per il pagano è l'insegnamento secondo il quale nel giorno del giudizio non solo gli uomini risuscitati, ma anche terra e cielo saranno sottoposti a censura. Qui l'insegnamento cristiano appare inconciliabile con una nozione basilare della cosmogonia antica, secondo cui i luoghi celesti sarebbero esenti da mutamento, e contrasta anche con l'insegnamento della volta celeste quale immagine dell'ordine divino [356].

Il culto di Pietro a Roma

Alcune testimonianze di autori pagani sembrano riguardare la tradizione di Pietro martire a Roma, anche se in modo vago. Giuliano (*Galil.* frr. 79; 80) allude al culto delle tombe (τὰ μνήματα) di Pietro e Paolo e afferma che da tanto successo[16] Giovanni evangelista avrebbe tratto l'ardire di proclamare, lui per primo, la divinità di Gesù. Vi sono poi le già ricordate affermazioni della *Historia Augusta* [249, 423].

Paolo e Pietro furono considerati i principali veicoli di trasmissione del messaggio di Gesù. Ma la loro condanna non si attenuò affatto quando Gesù venne promosso al rango di uomo saggio fra i tanti; anzi, nella misura in cui i pagani tentarono un'operazione di "recupero" di Gesù, fu per loro giocoforza accrescere e ancora più esasperare le invettive contro i due apostoli. Paolo: il grande elaboratore della dottrina della Chiesa, apostata dalla tradizione e maestro di inganni; Pietro: il fondamento instabile della società cristiana. Al netto dell'acredine della polemica, i pagani si resero conto che Paolo fu l'interprete del bando cristiano vincente sopra ogni altra sua versione; Pietro fu considerato il "convertito" per antonomasia, il "perdonato", in altri termini l'*exemplum* cristiano per eccellenza.

22
L'evangelista Giovanni

Ai più avveduti lettori pagani delle Scritture sembrano già noti alcuni tratti della "questione sinottica". Collazionando i sinottici con Giovanni, l'avversario di Macario (2,13) rilevava che soltanto in quest'ultimo figurava il particolare della lancia che trafigge il costato di Gesù e del sangue misto ad acqua che ne esce; conseguentemente egli si poneva il problema dell'autorità di chi avesse per primo testimoniato ciò.

Il prologo di Giovanni ha costituito un ghiotto bersaglio per i critici pagani. Colpa dell'evangelista non era stata quella di proclamare l'esistenza di un Logos, partecipe della natura divina e mediatore tra Dio e il cosmo nel processo di formazione di quest'ultimo; ciò era un dato acquisito della speculazione filosofica e già il giudeo Filone s'era impegnato a conciliare l'assunto della dottrina del Logos mediatore con il racconto della Bibbia. Qualsiasi sapiente stoico avrebbe sottoscritto la dottrina di un Logos che pervade ogni tratto dell'universo, quasi "incarnazione" di una *mens divina* che attesta razionalità e largisce provvidenza. Celso (Or., *Cel.* 6,71) accettava la definizione giovannea di Dio come pneuma (Gv 4,24), osservando che gli stoici asseriscono lo stesso quando insegnano che lo pneuma divino pervade e contiene ogni cosa. Giovanni l'evangelista, però, si era spinto troppo oltre, riducendo nel suo Gesù, giudeo periferico e condannato a morte, lo spazio dell'incarnazione di un Dio che sembrava lasciare il suo trono celeste per relegarsi nelle fasce della mangiatoia di Betlemme o nella polvere e nel sangue del Calvario. Il filosofo (Or., *Cel.* 2,31) accusava i cristiani di fare dei sofismi quando identificavano il Figlio di Dio con il Logos stesso e poi presentavano questo Logos non «puro e santo» bensì «come un uomo che è stato arrestato nel modo più disonorevole e ucciso nel modo più crudele».

Il filosofo Amelio [122] lesse il prologo di Giovanni e si dichiarò disposto ad accettare quanto affermava il "barbaro" suo autore, purché si iden-

tificasse quel Logos con l'Anima del mondo di cui aveva parlato Platone nel *Timeo*. Egli condannava chi in Gesù, e in lui soltanto, ravvisava l'incarnazione del Logos[1]. Il suo collega Porfirio pure ebbe ad accanirsi contro la stessa pagina: facendo leva sulle categorie stoiche si domandava:

> Se il figlio di Dio è un Logos [...] allora questo o è verbale (προφορικός) o è insito (ἐνδιάθετος); o invece non è né l'uno né l'altro; dunque non è nemmeno Logos (*c. Christ.* fr. 86).

Un platonico non avrebbe mai potuto sottoscrivere la conversione di un'ipostasi superiore verso il basso, verso l'imperfetto; da qui la critica alla qualifica di Logos conferita da Giovanni a Gesù. Giuliano ricamò parecchio sul prologo giovanneo e se ne avvalse per irrompere nelle controversie cristologiche che travagliavano la sua Antiochia. Qui la cristologia di Diodoro di Tarso (niceno convinto) si contrapponeva a quella di Fotino che, da ariano radicale, ancor più del suo maestro, Marcello di Ancira, sosteneva un rigido monarchianismo, nel quale il Logos è concepito come mera *dynamis* impersonale del Padre[2]. Ne conseguiva, per Fotino, che il Logos avrebbe acquisito tratti personali soltanto a seguito dell'incarnazione, tramite Maria, nell'uomo Gesù. Si comprende come mai Diodoro abbia composto un intero trattato *Contro Fotino*, purtroppo scomparso, e si capisce anche come mai Giuliano (*ep.* 90) abbia nutrito simpatie "strategiche" per questo Fotino, autorizzandolo a ritornare a Sirmio dopo che ne era stato esiliato nel 351 a motivo di una condanna sinodale comminatagli dai suoi avversari. Intorno al 391, le omelie di Giovanni Crisostomo sul Vangelo di Giovanni (14,4) attestano una convergenza di idee tra pagani e ariani anomei.

L'imperatore (*Galil.* fr. 64) contrapponeva ai molteplici precetti monoteistici di Mosè il prologo di Giovanni, rilevando che qui del Logos si diceva che era in principio con Dio, quindi si ammetteva l'esistenza di una divinità a fianco a Dio, il che confliggeva con quanto insegnato da Mosè. Inoltre, egli rilevava che neanche nei profeti v'è riferimento alla dottrina giovannea secondo la quale «tutto fu fatto per mezzo di lui e senza di lui niente lo fu» (Gv 1,3). Altrove Giuliano ritornò sul prologo giovanneo e lo fece per rilevarne la contraddittorietà con quello che insegnavano invece i sinottici. In questi ultimi non v'è traccia di un'equiparazione di Gesù a Dio, che figura solo nel più tardo vangelo giovanneo, e surrettiziamente. Infatti, il quarto evangelista ebbe tale ardire poiché osservò il successo

della missione cristiana. In seguito il pagano confutato da Macario (3,3) riprese la contrapposizione giulianea tra Giovanni e Mosè, osservando che mai nelle opere attribuite a quest'ultimo si parla di Cristo come di Dio o di Logos creatore; il rilievo non doveva sembrare peregrino se già molto tempo prima Origene (*comm. in Ioh.* 13,26) si era affaccendato a dichiarare che negli scritti di Mosè i riferimenti a Cristo sembrano mancare solo se li si legge in modo letteralista.

Gli astrologi traevano da alcune frasi di Giovanni un argomento a favore del loro determinismo e deducevano che anche Cristo era stato sottoposto al fato: *in primis* la risposta di Gesù a Maria in occasione delle nozze di Cana («La mia ora non è ancora giunta», Gv 2,4). Secondo Agostino (*in Ioh. Evang. tr.* 8,8,10.11) tutto ciò era oggetto di pubblici dibattiti nel corso dei quali non pochi cristiani entravano in crisi. Pertanto, siamo indotti a ritenere che la *quaestio* 115 riportata dall'Ambrosiaster [302] derivi dagli ambienti degli astrologi o di cristiani messi in crisi da costoro; infatti, essa ripropone esattamente l'ordine di ragionamento attribuito ai pagani da Agostino. Da Gv 7,30 (Gesù non fu arrestato perché non era ancora giunta la sua ora) i pagani deducevano che Gesù era stato sottoposto al fato (*in Ioh. Evang. tr.* 37,8). Nel trattato di Agostino il rilievo è abbinato alla *quaestio* porfiriana (*c. Christ.* fr. 81) sul perché Cristo non si sia affacciato prima nella storia dell'umanità.

Il Vangelo di Giovanni fu bersagliato anche in riferimento alle sue pagine riguardanti il tema della risurrezione. I pagani si domandavano come sarebbe stato il corpo del risorto e citavano i due episodi giovannei: la risurrezione di Lazzaro (Gv 11,1-44) e quella di Gesù (Gv 20,19-29). Porfirio (*c. Crist.*, fr. 92) si domandava: se i risuscitati saranno simili a Gesù, come può ammettersi tale assimilazione tra comuni mortali e il figlio di una vergine? Difficilmente poi sarebbero stati simili a Lazzaro poiché costui riprese vita quando il suo cadavere era ancora caldo, mentre altrettanto non potrà dirsi di chi avrebbe avuto un cadavere decomposto. E poi se davvero dopo la risurrezione v'è uno stato di beatitudine, come mai Gesù risorto aveva un corpo con ferite e mangiava? Il pagano incalzava prevedendo le risposte dei suoi avversari cristiani: se Gesù ostentò le ferite e assunse cibo per convincere gli increduli vuol dire che ricorse a una finzione (*finxit*), se invece fu tutto vero vuol dire che il corpo dei risorti sarà funestato dalle ferite ricevute.

Se i testi dell'evangelista Giovanni erano giudicati strumento d'inganno da questi pagani "da trincea", non così poteva dirsi necessariamente per

ogni lettore non cristiano. Il vescovo di Milano Simpliciano (397-401) riferiva che un certo platonico soleva ripetere che il prologo del Vangelo di Giovanni avrebbe dovuto essere scritto a caratteri d'oro ed esibito sugli edifici più eminenti (Aug., *civ. Dei* 10,29). Potrebbe darsi che costui sia da identificare con Mario Vittorino, non ancora convertito alla fede cristiana.

Rimane ancora aperta la pista di ricerca relativa ai rapporti tra lo scritto giovanneo e i trattati del *Corpus Hermeticum*. Braun[3] ha riscontrato, principalmente nell'*Asclepius* e nel *Pimandro*, riecheggiamenti giovannei introdotti per finalità anticristiane; Grese[4] ha poi esposto il punto della ricerca e, dieci anni dopo, tutta la materia è stata fatta oggetto di studio dal collega Camplani[5], le cui conclusioni mi sembrano da condividere: l'influenza del Nuovo Testamento sui testi ermetici riguarda soltanto alcuni tra questi e non può essere generalizzata all'ermetismo nel suo complesso. Parliamo piuttosto di quei trattati ai quali è stato generalmente riconosciuta una "tendenza" gnostica; qui espressioni neotestamentarie (come già quelle della Septuaginta) sono state decontestualizzate e "paganizzate", e non è possibile riconoscervi alcun preciso riferimento alla fede cristiana né tantomeno a Cristo. Si tratta dunque di «un cosciente utilizzo di materiale neotestamentario, filtrato attraverso un'ideologia nettamente pagana, in ordine alla costituzione di uno stile di vita spirituale che vuole proporsi in opposizione alle correnti religiose dell'epoca»[6]. L'ermetismo, contrariamente ad altri tipi di spiritualità pagana (ad esempio, medio e neoplatonismo), non mirò a uno scontro con la fede cristiana, ma ne assimilò espressioni svuotandole del loro originale contenuto, piegandole così a esprimere concetti di una religione che al cristianesimo era alternativa.

23
Maria

Nell'armamentario controversistico dei pagani il ruolo della venerazione dei martiri è di gran lunga più rilevante di quello riservato a Maria. Ciò si spiega con il carattere più tardivo dello sviluppo della devozione mariana nell'ambito della pietà cristiana.

La figura di Maria fu tirata in ballo dai pagani per sottrarre ai cristiani l'argomento di una discendenza di Gesù da Davide, che avrebbe soddisfatto le attese messianiche: se Gesù è stato concepito davvero dallo Spirito di Dio non ebbe a che fare con le genealogie evangeliche, composte da uomini; se fosse stato figlio di Maria neanche avrebbe fatto parte di tali illustri schiatte poiché Maria, se fosse discesa da tali illustri antenati, l'avrebbe certamente saputo, come osservava Celso (Or., *Cel.* 2,32).

Giuliano (*Galil.* fr. 62) utilizzò la figliolanza da Maria di Gesù per ribadire il suo carattere di uomo e nient'altro. D'altro canto, egli fece riferimento alla nascita di Eracle da Zeus e Atena Pronoia con un implicito riferimento alla nascita di Gesù da una vergine: più volte egli insisté sulla verginità della dea Atena, ad esempio nell'orazione settima (*c. Heracl.* 220a), e ciò proprio per indicare un corrispettivo pagano al motivo cristiano della vergine Maria. La testimonianza dell'imperatore attesta che all'epoca sua già era diffusa la definizione di Maria come "madre di Dio", che sarebbe stata poi difesa nel 431 al concilio di Efeso; infatti, Giuliano trovò assurdo che i cristiani individuassero in una semplice donna mortale la genitrice di Dio (*Galil.* fr. 65). D'altro canto il pagano produceva anche argomenti per contestare la definizione di Gesù come "figlio di Maria": se questa fosse stata esatta, ne sarebbe derivato che Gesù era figlio di una donna, non di Dio (fr. 64).

Desta interesse l'esegesi giulianea di Is 7,14 (fr. 64), la nota profezia della "fanciulla" che avrebbe concepito. Da lungo tempo i giudei polemizzavano con i cristiani su questo testo[1]. Ecco il contesto: i re di Siria e

d'Israele macchinavano una rivolta contro il potente regno d'Assiria; il re di Giuda, Acaz (732-716 a.C.), non volle aderire alla coalizione e, di conseguenza, vide invaso il suo territorio dai colleghi ribelli. A questo punto, il profeta lo rassicurò dicendo che questi ultimi sarebbero stati sconfitti entro la misura di tempo in cui una giovane avrebbe partorito un bimbo, a cui avrebbe posto nome Emmanuele ("Dio con noi") e questo fanciullo avrebbe raggiunto l'età in cui sarebbe stato in grado di discernere tra il bene e il male. I cristiani ravvisavano nella promessa un riferimento alla nascita di Gesù da una vergine e corroboravano la loro tesi utilizzando la Septuaginta, che traduceva con il greco παρθένος che ha significato prevalente di "giovane vergine". Già Mt 1,23 dava fondamento a questa interpretazione. Giuliano sembra inserirsi nella polemica per trarre acqua al suo mulino. Egli fece notare che, anche nell'ipotesi (da lui però rifiutata) che nel testo d'Isaia vi fosse un riferimento a Gesù, non si affermava però che la fanciulla, normalmente sposata, fosse una vergine; e poi: dov'è detto che il nato sarebbe stato un Dio? Dunque, dove poggia la diffusa designazione mariana di "madre di Dio"? Non ve n'è infatti traccia nel testo di Isaia che, tra l'altro, non definisce il nato «figlio unigenito di Dio» (come Gv 1,18) né «primogenito di ogni creazione» (come Col 1,15).

Il pagano di Macario (3,36) riservò a Maria "madre di Gesù" una citazione nel contesto di una polemica contro l'esaltazione della verginità da parte di asceti cristiani. Egli partì da due affermazioni di Paolo: 1 Tm 4,1-3 («verranno empi personaggi che condanneranno le nozze») e 1 Cor 7,25 («non ho disposizioni dal Signore circa le vergini») e le giudicò entrambe contrarie a quell'esaltazione. Gli asceti, notava il pagano, si dichiaravano ripieni di Spirito Santo, proprio come ritenevano fosse stata la madre di Gesù. Egli mostrava come l'esaltazione della verginità non solo non avesse fondamento nelle Scritture, ma addirittura appariva da queste condannata. L'idea della nascita da una vergine sembrava in sé e per sé inammissibile, anche al Mario Vittorino non ancora conquistato dalla fede cristiana (*in rhetor. M. Tulli Cic. Libri duo* 1,129).

Il fatto che i vangeli parlassero di una madre e dei fratelli di Gesù sembrava assurdo ai pagani se collegato con la fede dei cristiani nella sua divinità: come può un Dio avere una normale famiglia? Così infatti argomentava sempre il pagano di Macario (2,8) e ritornava poi sul tema, chiedendo cosa significasse l'espressione che leggiamo in Mt 12,47: «Tua madre e i tuoi fratelli stanno fuori e vogliono parlarti»[2]. Il tema dei "fratelli di Gesù" ha turbato non poco gli esegeti cristiani, che credevano nella pe-

renne verginità di Maria: già Origene (*comm. in Ioh.* 10,9) allegorizzava il significato di "fratello" ed elencava questa tra le difficoltà che si prefiggeva di risolvere nei suoi *Stromata*[3]. Vangeli apocrifi, come il *Protovangelo di Giacomo*, ricorrevano a presunte precedenti nozze di Giuseppe, dalle quali egli avrebbe avuto figli chiamati poi impropriamente "fratelli" di Gesù. Girolamo faceva leva sulla povertà linguistica dell'ebraico, proponendo di intendere "cugini" ciò che nel greco dei vangeli era definito con "fratelli". Ipotizziamo che la crescente venerazione per Maria "sempre vergine" sia stata indotta non solo da influssi encratiti, ma anche dall'opportunità di rintuzzare critiche che potevano provenire a questa figura così cara alla pietà cristiana da pagani come da giudei.

Tra le *quaestiones* dello Pseudo Giustino [304] ne troviamo una (la 136) che riguarda Maria e che Harnack non esitò a inserire nel repertorio di Porfirio; noi sappiamo che questo stesso argomento era invocato anche dai manichei (Aug., *in Ioh. Evang. tr.* 8,8,10.11). Ecco il testo:

> Non le mancò di rispetto Gesù quando (Gv 2,4), alla sua richiesta di compiere un miracolo alle nozze di Cana, le rispose: «Che v'è fra me e te, donna?». E non fu questa una mancanza di rispetto, un peccato, verso il genitore? Poi, come valutare la risposta altera data da Gesù alla madre e ai suoi fratelli che chiedevano di vederlo: «Chiunque fa la mia volontà è mia madre e mio fratello (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35)» (*c. Christ.* fr. 53).

Celso pose sulle labbra di un giudeo accuse a Maria che si rivelano affini a quelle attestate in testi giudaici altomedioevali, ma che potrebbero essere molto più antiche. Si tratta di quella raccolta nota come *Toledot Yeshu*, che è stata riproposta molto recentemente all'attenzione degli studiosi. Ci domandiamo se Celso abbia attinto a racconti di carattere anticristiano circolanti in ambienti giudaici della sua età. A questa domanda era stata data risposta decisamente affermativa[4]; dopo le riserve espresse da Norelli[5], l'ipotesi è stata presa di nuovo in seria considerazione[6] [99]. Rileviamo che ove mai il pagano Celso avesse attinto da un repertorio di origine giudaica, la tesi di una fitta circolazione di temi polemici tra pagani, giudei e cristiani riceverebbe una significativa ulteriore conferma. Probabilmente, anche il racconto della nascita verginale di Gesù che leggiamo nel Vangelo di Matteo poté avere una sua funzione apologetica verso critiche e polemiche fiorite già molto per tempo intorno al movimento di Gesù.

La preziosità dei frammenti celsiani si palesa anche se pensiamo che

mentre la letteratura cristiana *adversus Iudaeos* è sopravvissuta abbondantemente (a prescindere dal suo carattere reale o fittizio, come voleva Harnack), di quella dei giudei a carico dei cristiani non abbiamo niente; così, siamo costretti a ricostruire gli argomenti di controversia dei giudei ricorrendo ai testi patristici. Celso, dunque, ci offrirebbe un bel contributo a tale conoscenza. Ma va anche detto che, come nel caso dei pagani si fa bene a distinguere tra *rumores* circolanti tra il popolo e accuse di intellettuali, così anche nel repertorio giudaico anticristiano potremmo separare la controversia esegetica sul presunto carattere messianico di brani veterotestamentari (che intercorse fra dotti) dalle accuse popolari di cui ci danno notizia la raccolta denominata *Toledot Yeshu* e spunti di Celso.

24
Battesimo e Cena del Signore

Predicazione, battesimo e Cena del Signore costituiscono il cuore del servizio di culto cristiano. I due rituali potevano dirsi parte integrante della prima poiché, tramite gesti, annunciavano la stessa buona notizia che veniva esposta verbalmente. Il loro ruolo andò man mano accrescendosi acquisendo i tratti del "sacramento". Questa dinamica non sfuggì ai pagani. È interessante scoprire come gli osservatori esterni, i nemici della Chiesa, abbiano considerato e criticato i due principali rituali della cristianità. Sarà inoltre utile dir qualcosa sul canto liturgico e sul segno della croce, aspetti connessi alla ritualità dei cristiani che non sfuggirono all'osservazione dei pagani.

Una delle più antiche descrizioni del culto cristiano proviene dalla penna di un pagano, Plinio il Giovane [61]. Egli riferì delle discolpe di cristiani trascinati in giudizio e interrogati i quali, in merito al loro riunirsi cultuale,

> affermavano tuttavia che il massimo della loro colpa o errore era consistito nell'essere soliti, in un dato giorno, riunirsi prima del giorno e cantare alternatamente un inno a Cristo come a un dio (*carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*), di obbligarsi reciprocamente con un giuramento (*sacramentum*) non già per fini delittuosi, ma impegnandosi a non commettere furti, ladrocini, adulteri, a non mancar di fede, a non rifiutare, se richiesta la restituzione di un deposito. Dopo di ciò erano soliti allontanarsi e di nuovo riunirsi per prender cibo, di genere peraltro, comune e innocente (*promiscuum tamen et innoxium*).

Il testo sembra distinguere tra il culto, celebrato ai primi bagliori antelucani, e l'agape, il pasto comune consumato dalla fratellanza in un secondo momento della giornata. Non mancano spunti apologetici: il *sacramentum* di non venir meno alla parola, alla laboriosità, alla restituzione dei depositi costituisce probabilmente una risposta all'accusa rivolta dai pagani ai cristiani di essere oziosi e improduttivi [386]; anche la sottolineatura

della qualità del cibo assunto, «comune e innocente», sembra smentire l'accusa di cannibalismo rivolta ai credenti.

Il battesimo

Il battesimo cristiano deriva, quanto alla sua forma, dalle "immersioni" in uso tra i gruppi battisti della Palestina; tuttavia, il rituale cambiò molto per tempo il suo essenziale significato: laddove per i giudei esso costituiva una testimonianza di ravvedimento in vista dell'imminente Regno di Dio, già in Paolo (Rm 6,4) l'immersione e la risalita dall'acqua vennero interpretati come simbolo di unione del credente con la morte e la risurrezione di Gesù. Questo linguaggio si avvicinava a quello in uso nei culti del mistero e non poteva essere diversamente sia perché era quello del lessico religioso dell'epoca, sia perché l'apostolo si rivolgeva alla comunità di Corinto che era immersa in un contesto vivacemente pagano.

Dal punto di vista teologico si distingueva tra ravvedimento, conversione e immersione battesimale, nella pratica delle cose era ricorrente una certa confusione che portava ad amalgamare i tre distinti momenti. Ne risultò il conferimento al rituale del battesimo di quella capacità di "remissione dei peccati" che invece andava attribuita al momento (tutto interiore) del ravvedimento/conversione di cui l'azione del calarsi nell'acqua e dell'uscirne fuori era soltanto la rappresentazione simbolica *a posteriori*.

Un problema che si pose alla cristianità già postneotestamentaria era quello della "seconda penitenza". Se con l'esercizio della fede e con il battesimo si era ottenuta la cancellazione dei precedenti peccati, che cosa si sarebbe dovuto fare nel caso di una ricaduta in peccato? Escludendo la reiterazione del battesimo, rimaneva la pubblica confessione e richiesta a Dio di perdono, ma era evento quasi eccezionale, come apprendiamo dal *Pastore* di Erma, che mise al centro del suo annuncio profetico proprio questa prospettiva. I teologi sottilizzarono a lungo e non mancò chi, come il Cipriano di Cartagine autore del trattato *De opere et elemosynis* considerò queste ultime ingrediente per acquisire da Dio il perdono per chi era caduto in peccato.

Il cuore delle critiche pagane può essere individuato nella differenza tra l'accoglienza alle iniziazioni misteriche, la quale richiedeva dignità di

vita e purezza di costumi, e il proclama cristiano che offriva prospettive di purificazione rivolgendosi a peccatori e reprobi. È un aspetto già rilevato da Celso, il quale osservava che in tal modo Dio alleviava le pene dei malvagi e respingeva chi non aveva commesso cattive azioni, e giudicava ciò il colmo dell'ingiustizia:

> Quelli che invitano ad altri tipi di iniziazione dichiarano preventivamente qualcosa come "Se uno ha le mani pure e la parola sagace..."; "Se uno è puro da ogni contaminazione, se la sua anima non conosce alcun male e se ha vissuto onestamente e secondo giustizia" ... Sentiamo ora a chi rivolgono i loro inviti costoro [= i cristiani]: "Se uno è peccatore (Mt 9,13), se è incapace di capire, se è puerile, se, in una parola, è un disgraziato, il Regno di Dio lo accoglierà". Forse voi non chiamate peccatore l'ingiusto, il ladro, lo scassinatore, lo spacciatore di filtri, lo spogliatore di templi, il violatore di tombe? Che altri tipi di persone convocherebbe un pirata con un suo bando? ... [I cristiani] dicono che Dio è stato inviato ai colpevoli. E perché non a chi è senza colpa? ... Affermano che Dio accoglierà l'ingiusto, purché si umilii per la propria perversità (Mt 23,12), e non accetterà il giusto, e avrà levato lo sguardo verso di lui secondo virtù sin dall'inizio . Perché dunque questa sorta di preferenza per chi è proclive all'errore? ... I cristiani dicono cose del genere per incoraggiare chi è colpevole, visto che non riescono ad attirare nessuna persona realmente onesta e giusta; per questo spalancano le porte agli uomini più empi e più depravati. Eppure dovrebbe essere chiaro a tutti che, chi è incline per natura e per di più è abituato a sbagliare, non può essere cambiato interamente nemmeno con la punizione, tanto meno che con la compassione; infatti, è difficilissimo mutare completamente la natura, ma le persone esenti da errori sono compagni di vita più gradevoli (Or., *Cel.* 3,59.62.64.65).

Qui notiamo anche la convinzione dell'impossibilità di un mutamento effettivo della natura umana, tipica del pensiero antico per il quale le virtù sono acquisite per nascita e soltanto sviluppate e nutrite con la pratica di buona vita e della cultura. Ne è testimone Plutarco di Cheronea (*de ser. num. vind.* 551 ss.; 555 ss.), per il quale si può sperare solo che la parte razionale dell'individuo (che si presume già presente) si attivi e abbia il sopravvento. Grosso modo contemporaneo di Celso, Epitteto (2,9,19-21) ricordò la prassi battesimale di giudei (o forse anche dei cristiani) e la elogiò paragonandola alla posizione di compromesso di quegli elleni che si limitavano a imitare qua e là atteggiamenti giudaici[1].

Un'articolata critica alla penitenza cristiana fu formulata da Giuliano[2] a proposito del suo giudizio su Costantino che figura nei suoi *Saturnali*[3] [193]: l'imperatore è rappresentato vicino alla Lussuria e all'Empietà,

quando ascolta da Gesù l'invito a farsi immergere un attimo nelle acque battesimali per diventare subito puro e poi, in caso di ricaduta, a battersi il petto e a percuotersi il capo per diventare di nuovo puro:

> Costantino, invece, non rinvenendo in mezzo agli dèi il modello della propria vita, vedutasi presso la Lussuria (τρυφή), corre incontro a quella. E essa, accoltolo teneramente, gettategli le braccia al collo, ornatolo di vesti femminili a vari colori, lisciatolo tutto lo porta all'Empietà (ἀσωτία): dove, avendo egli trovato Gesù, che pure si aggirava da quelle parti e predicava: «Chi è corruttore, chi assassino, chi maledetto e ributtato da tutti, venga qui fiducioso; con quest'acqua lavandolo lo renderò in un attimo puro. E quand'anche ricada nelle medesime colpe, purché si batta il petto e percuotasi il capo, gli concederò di divenire puro», gli andrò incontro con giubilo traendo via dal consesso degli dèi, insieme con sé, anche i propri figli (*saturn.* 336b).

Ma poi l'imperatore e i suoi figli vengono tormentati da malvagi dèmoni a causa del loro ateismo e del sangue dei loro congiunti fatto scorrere, finché Zeus, per rispetto a Claudio, da cui Costantino si vantava di discendere, e a Costanzo Cloro, tetrarca e padre pagano di Costantino, non permise loro di riaversi. Nel brano Gesù si affianca all'Empietà e viene satireggiato a motivo del suo proclama, secondo il quale sarebbero stati resi all'istante puri i peggiori rifiuti dell'umanità, purché lavati con il battesimo o resi successivamente puri dalla penitenza in uso nelle chiese. Qui ravvisiamo una satira a luoghi evangelici come Mc 16,16 (salvezza a chi crede e si battezza), Lc 18,13 (il pubblicano che si batte il petto), At 2,38 (ravvedimento e battesimo), At 22,16 (battesimo e lavacro dei peccati). Giuliano aveva da ridire sulla qualità pessima delle persone a cui Gesù (e poi la predicazione cristiana) si rivolgeva e l'indignazione montava quanto più egli poteva ricordarsi degli alti requisiti che dovevano caratterizzare chi si candidava alle iniziazioni misteriche.

Anche Libanio (*or.* 30,6) ha insistito sull'opportunismo di Costantino al momento della sua conversione. Questo ricorrente motivo dell'empietà di Costantino e del suo scaltro calcolo di ricorrere alla fede cristiana per una riabilitazione a buon mercato è attestato anche da Sozomeno (*h.e.* 1,5), che riferisce una versione pagana della conversione di Costantino: l'imperatore dopo aver ucciso alcuni parenti e, in particolare, il figlio Crispo, si sarebbe poi pentito e si sarebbe rivolto al filosofo pagano Sopatro per conoscere i mezzi di purificazione di cui si sarebbe potuto avvalere. Costui gli avrebbe risposto senza mezzi termini che per colpe così gravi non

v'erano mezzi di purificazione bastanti. In seguito Costantino, deluso, avrebbe incontrato alcuni vescovi cristiani i quali gli avrebbero assicurato la purificazione tramite il pentimento e il rito del loro battesimo. E ciò lo avrebbe spinto alla conversione. Molto simile è la versione offerta dallo storico pagano Zosimo (2,29,3)[4] agli inizi del v secolo:

> [Costantino] consapevole di aver commesso dei crimini e di non aver rispettato i giuramenti, si presentò ai sacerdoti [pagani] chiedendo loro dei sacrifici espiatori per le sue colpe; ma essi risposero che nessuna purificazione avrebbe potuto cancellare simili empietà. Intanto un egizio giunto a Roma dalla Spagna [= Osio di Cordova] era entrato in familiarità con le donne di corte; incontratosi con Costantino gli assicurò che la religione cristiana annullava qualsiasi colpa e prometteva agli empi che la praticavano di liberarli subito da ogni peccato. Costantino fu ben lieto di accogliere le sue parole: trascurò i riti tradizionali per partecipare a quelli consigliati dall'egizio.

Qui v'è probabilmente una derivazione da Eunapio, a cui Zosimo s'ispirò, ma ravvisiamo un riecheggiamento del pensiero giulianeo anche perché, come quest'ultimo, si afferma (2,32,1) che Costantino, dopo aver terminato di muovere guerre, si sarebbe dedicato alla lussuria (τρυφή). Interessante l'accenno a Osio di Cordova che promette all'empio Costantino perdono e purezza a buon mercato. In un'altra sua pagina, Zosimo (4,49,1) raffigura Teodosio I mentre invita i senatori romani ad aderire alla religione cristiana per liberarsi di ogni colpa ed empietà.

Tal genere di critiche all'indirizzo delle virtù purificatrici del battesimo dovevano essere diffuse già prima dell'epoca in cui Costantino viveva. Alcuni mimi pagani, secondo la tradizione agiografica, alla presenza dell'imperatore Diocleziano misero in scena la celebrazione caricaturale dei sacramenti cristiani. L'autore-attore era il *mimithemelae artis magister* Genesio, il quale sulla scena si esibì come un malato grave che chiedeva di espiare le sue colpe per sentirsi più leggero. Così chiese il battesimo ai cristiani. A questo punto vennero introdotti sulla scena un sacerdote e un esorcista che, dopo averlo interrogato, gli fecero indossare le vesti bianche per poi rappresentare la scena dell'immersione. La *passio* racconta dell'estemporanea conversione dell'attore e della sua conseguente immediata condanna [195].

Un ragionamento del pagano confutato da Macario di Magnesia (4,19) sembra prendere le mosse dall'affermazione di Paolo sulla condotta immorale dei cristiani prima della loro conversione (1 Cor 6,11), ma inequi-

vocabilmente tiene presenti le critiche or ora esposte in merito a Costantino: egli faceva rilevare che la promessa di un sicuro perdono connesso al battesimo o a un moto di fede aveva l'effetto di indurre gli uomini a comportamenti riprovevoli con la certezza dell'impunità, anzi istigava a violare le leggi e a scalzare la giustizia con l'ingiustizia.

La diffusione di queste critiche pagane potrebbe anche essere stata determinata, a mio avviso, dalla consuetudine dei cristiani nei secoli IV e V di differire il loro battesimo alla vigilia della loro morte, così da assicurarsi un lasciapassare per l'imminente vita eterna. Sono critiche che penetravano anche in ambienti ecclesiastici, come attesta Gregorio di Nissa che, nella sua *Oratio cathechetica* (33,1), riferisce che per gli "avversari" era inconcepibile che un lavacro d'acqua unito ad alcune preghiere potesse cambiare la vita di chi vi si sottoponeva. E poi v'è il *paganorum opprobium* riferito da Agostino:

> Voi [cristiani] corrompete l'educazione e depravate i costumi del genere umano. Vi rendete responsabili offrendo agli uomini la possibilità di pentirsi, promettendo loro l'impunità per tutti i delitti: gli uomini fanno il male appunto perché sono sicuri che, non appena convertiti, tutto viene loro perdonato (*in psalm.* 101,10).

E ancora:

> I pagani sono soliti criticare la penitenza che si pratica in chiesa [...] «Voi – affermano – mettete le cose in modo tale da far peccare tutti dal momento che promettete il perdono a patto che si faccia penitenza» (*ser.* 352,3,9).

Anche i segni di costernazione che i cristiani ostentavano in comunità dovevano sembrare disdicevoli agli osservatori pagani. Basterà confrontare il *Sulla penitenza* (9-11) di Tertulliano, che tali segni descrive, con quella pagina dei *Caratteri* (16) di Teofrasto, dove questi stessi diventano connotazioni dell'uomo superstizioso.

La Santa Cena

La Santa Cena dei cristiani nasce dal banchetto pasquale celebrato da Gesù di cui è un'evoluzione adatta a trasmettere nuovi contenuti. Dunque, già la sua "culla" è estranea alla visione e alla conoscenza del mondo pagano. Si

aggiunsero poi significazioni ritenute inquietanti connesse al simbolismo del corpo e del sangue di Cristo.

Il popolo basso ha da sempre accusato i cristiani di antropofagia, equivocando sul mangiare il corpo del Signore e berne il suo sangue, che ricorreva nel frasario liturgico. Celso, per quel che sappiamo, non ha fatto ricorso a questa diceria. Coloro che erano a malapena un po' più istruiti parlavano di "cene tiestee" riferendosi alla vicenda di Tieste che, ingannato dal fratello Atreo, divorò le membra dei suoi figli. È stato ipotizzato [46] che il banchetto di un cadavere prescritto dal testamento di Eumolpo possa essere stato inserito da Petronio nel suo *Satyricon* come allusione al rituale cristiano, così come si è pensato che il particolare secondo il quale la malvagia moglie del mugnaio descritta da Apuleio beveva vino sin dal mattino potesse essere allusivo alla Cena del Signore [80].

L'accusa diede filo da torcere agli apologeti. Taziano (*or.* 25) si difese attaccando i pagani con la stessa arma, cioè ricordando episodi di cannibalismo nei miti ellenici. Lo seguirono Giustino (*2 apol.* 35), Teofilo d'Antiochia (3,4) e poi, intorno al 177, Atenagora (*apol.* 35) che faceva osservare che il cannibalismo presume l'uccisione della vittima, azione ben lontana dal codice comportamentale dei cristiani. Proprio allora a Lione alcuni servi di cristiani, interrogati, infangarono i loro padroni accusandoli di «consumare i pasti al modo di Tieste» (*Acta mart. Lugdun.* 1,14). Ecco il racconto che il pagano Cecilio fece dell'iniziazione cristiana nell'*Octavius* di Minucio Felice (9): un giovane viene completamente impiastricciato di farina e posto davanti all'iniziando, costui è spinto a colpirlo con la spada nella convinzione che si tratti di un fantoccio; invece, sopravviene la morte e il sangue che copiosamente esce dalle ferite viene avidamente bevuto dai presenti; poi, si divora il cadavere con solenne giuramento di segretezza. Anche Tertulliano a più riprese (*apol.* 7,1; 8,7; *ad. nat.* 1,7,27) fronteggiò la stessa accusa e colse da ciò l'occasione per spiegare la differenza tra il pasto cristiano e quello dei culti del mistero (*apol.* 39,14-19).

L'accusa di infanticidio era sempre ricorrente nel repertorio antigiudaico. Ma ora era la volta dei cristiani e Origene (*Cel.* 6,27) sospettava che proprio tra i giudei essa sarebbe sorta a danno di costoro. Le parole riportate in Gv 6,53 («Se non mangiate la mia carne e non bevete il mio sangue non avete la vita in voi stessi») mettevano in crisi non pochi cristiani, forse ancora condizionati dal loro passato di pagani, come attesta Agostino (*doctr. Christ.* 3,16,24) e, infatti, Origene (*comm. in Ioh.* 32,24; *Lev. hom.* 7,5) aveva spesso raccomandato di intendere l'esortazione in senso esclusi-

vamente spirituale. Ma le cose si complicavano nella misura in cui presso i cristiani le specie eucaristiche progressivamente erano intese sempre meno come simboli e sempre più come elementi di una presenza reale. Un pagano colto come Massimo di Madaura, in Africa, colse questo aspetto e, scrivendo ad Agostino d'Ippona (*ep.* 16,3), andò interrogandosi su quale fosse quel Dio che i cristiani rivendicavano come loro esclusiva proprietà e fingevano di veder presente in luoghi nascosti; una probabile allusione, questa, al carattere riservato della Santa Cena da cui erano esclusi i non battezzati.

La più articolata critica al rito è quella formulata dal pagano a cui rispose Macario (3,15). Egli partì dalla già ricordata esortazione di Gesù in Gv 6,53 sul mangiare la carne e bere il sangue del Signore; la intese alla lettera e ne denunziò l'immoralità. Contestualmente, introdusse un paragone con i casi di antropofagia riportati dai miti antichi e volle dimostrarne la superiorità, rilevando che qui chi si cibava di carne umana non era cosciente di farlo, a differenza dei cristiani che ciò facevano con consapevolezza. Il pagano sapeva che della frase se ne dava in ambito cristiano un'interpretazione allegorica, ma incalzava: anche se così fosse il caso, l'espressione fa rivoltare lo stomaco semplicemente per come è formulata. Nessun maestro aveva esortato in tal senso i suoi discepoli e unicamente i cristiani spingevano a ciò tramite la loro azione missionaria «non solo nelle campagne, ma anche nelle città». Sembra strano che un pagano colto come l'anonimo di Macario abbia dato spazio a un'accusa di carattere così improbabile. Infatti alla fine del suo discorso, quasi volendo elevare il tono dell'argomentazione, collazionò il testo giovanneo con quello dei sinottici, giungendo alla conclusione secondo la quale in questi tre non v'era traccia del precetto gesuano poiché gli autori stessi lo reputavano sconveniente per chi avesse una buona formazione culturale.

Litanie e preghiere gnostiche

Nel principale trattato antignostico di Plotino [121] il filosofo prese di mira anche la consuetudine dei suoi avversari di ricorrere a formule d'invocazione e salmodie di vario genere. Egli fece osservare che costoro temevano i corpi celesti e ricorrevano a rituali magici, litanie «mormorii,

aliti, fischi» per indurre effetti «lassù» (*Enn.* 2,9,122-129) e promettevano preghiere ed esorcismi per guarire chi era affetto da morbi che loro credevano causati da vessazioni demoniache (2,9,131-132). Questa critica rientrava nella sua più generale convinzione secondo cui la pratica stessa della preghiera formulata a viva voce era inammissibile e la si poteva addirittura assimilare a un'operazione di magia:

> E che dire che proprio essi e in ben altro modo contaminano la purezza degli esseri superni! Allorché infatti compongono cantilene (ἐπαοιδάς) da rivolgere loro – non soltanto all'Anima, ma anche agli Esseri che sono più in alto – che altro fanno se non magie (γοητείας), incantesimi (θέλξεις), scongiuri (πείσεις), destinate a persone le quali van cianciando che i Superni porgono ascolto alla formula e sono persino attratti qualora uno di noi sia ben esperto nel litaniare ritornelli (μέλη) in un certo modo e nel modulare variamente la voce – mormorii (ἤχους), aliti (προσπνεύσεις), fischi (σιγμούς) – e in altre cose le quali, secondo le loro scritture, esercitano un potere magico lassù!

In *Enn.* 4,4 (*Problemi dell'Anima*), abbiamo altre attestazioni sul medesimo tema:

> Gli effetti derivanti per via di una estrinseca influenza provocata, ad esempio, con preghiere – sia queste semplici o salmodiate con arte magica: tutto questo deve riportarsi, volta a volta, a uno di quegli astri, ma solo alla natura dell'accadimento in sé (4,4,38).

> Ma pure agli incantesimi ottenuti con il canto e con musiche appropriate e con la figura stessa dell'incantatore [...] l'anima è estranea; appunto perché non sono affascinati dalla musica né il deliberato proposito, né il puro pensiero, ma solamente l'anima irrazionale [...]. Ma anche in tema di preghiere, non si creda poi che ci sia una volontà ad esaudirle [...]. Dall'Essere cui l'uomo prega, scende qualcosa o sullo stesso orante o su altra persona; ma il sole o altra stella che sia, non intende la preghiera, e si attua quel suo esaurimento sol perché tra parte e parte dell'universo regna la simpatia, come in una corda tesa (4,4,40-41).

> Comunque non si deve ammettere che l'universo soggiaccia ad affezioni di magia o di preghiera; o, meglio, il suo principio reggente vuol essere concepito impassibile (4,4,42).

Anche altrove nelle *Enneadi* Plotino si pronunciò contro il ricorso alla preghiera verbale:

> Allora non si doveva chiamare in campo Dio a combattere, Lui, in favore degli imbelli! Certo è che escono salvi dalle battaglie [...] quelli che combattono valorosamente e non già quelli che pregano; né, a dir il vero, raccolgono frutti la gente che prega ma quella che ha cura della terra (3,2,8-9).

Per il filosofo non poteva ammettersi che un complesso di invocazioni avrebbe potuto determinare nei corpi celesti, nell'*Anima mundi*, nella divinità un mutamento di atteggiamento, un positivo intervento a favore di chi qui dal basso agiva. Tale comportamento poteva essere assimilato a quello di un mago, cioè a chi, presumendo di conoscere i legami simpatici che collegano le parti del cosmo, riteneva di essere in grado di intervenire a beneficio suo o di colui a favore del quale egli agiva. Per Plotino la magia operava a motivo dell'intervento di dèmoni interessati a faccende terrene (4,4,43); ma da tali infauste influenze il saggio era immune poiché la sua mente era concentrata verso gli intellegibili. Già Celso (Or., *Cel.* 6,41) aveva espresso un simile parere e, d'altro canto, chi in quell'epoca dubitava delle influenze magiche? Paolo aveva più volte affermato che il sacrificio di Gesù sulla croce aveva spezzato la tirannia di arconti e signorie dell'aria: ciò che per Plotino operava la filosofia, per i cristiani avveniva in virtù della fede.

La "preghiera", secondo Plotino, era invece quel complesso di elevazioni della mente e dell'anima attraverso cui si rendeva chiara la visione interiore dell'Uno. Ci troviamo al cospetto di un'esperienza personale per sua natura ineffabile[5].

Plotino illumina il tema dei rituali in uso nelle comunità gnostiche sul quale le fonti non sono prodighe di informazioni o ci consegnano ritratti contraddittori. Da un lato, infatti, sembra che la spiritualità gnostica si sia risolta in un'autoconsapevolezza interiore e per tale via sembrerebbe aver fatto a meno di cerimonie liturgiche o averle ridotte a un minimo. D'altro canto, gli gnostici nella letteratura eresiologica sono spesso accusati di ostentare ampi gesti rituali di tipo magico, ed è noto che una quantità grande di reperti con formule e immagini esoteriche viene frettolosamente compresa nella categoria delle "gemme gnostiche". Una pagina di Ireneo di Lione[6] ricorda da vicino la denuncia di Plotino:

> I basilidiani [...] fanno uso di magia, immagini, incantesimi, evocazioni e di ogni altra arte straordinaria (*adv. haer.* 1,24,5).

> [I carpocraziani] esercitano anch'essi le arti magiche, incantesimi, filtri e allettamenti amatori, come assistenti ed esperti nel mandare i sogni, e tutte le altre pratiche maligne, dicendo di avere questo potere per dominare su principi e artefici di questo mondo; e non solo su di essi ma anche su tutte le cose che sono state create in esso (1,25,3).

Lo gnosticismo costituì una pletora di correnti, talché vi fu spazio per atteggiamenti diversi. La gnosi, pur se intesa come illuminazione interiore, atto di consapevolezza intima, poté in alcuni gruppi tradursi anche in un complesso di ritualità affini a quelle di tipo magico. La letteratura controversistica a bella posta prese ciò a bersaglio. Valga l'esempio del valentiniano Marco "il mago" (Iren., *adv. haer.* 1,13.21) o di quel Simone al quale per antonomasia fu significativamente affibbiato sia l'epiteto di "mago" sia il ruolo di primo corifeo del pensiero gnostico[7].

Con ogni probabilità, gli gnostici facevano ricorso ai riti in uso presso la Grande Chiesa conferendo loro una significazione nuova; attingevano anche ai rituali e ai formulari dei culti misterici e ciò per attribuire esoticità alle iniziazioni o per cementare il senso di appartenenza al gruppo. Sappiamo anche di riti ("sacramenti") tutti loro propri, come quello della "Redenzione" (ἀπολύτρωσις) e della "Camera nuziale" (νυμφεῖον). Gli gnostici pregavano avvalendosi di un nutrito formulario. Se prendiamo in considerazione ciò che ci è noto relativamente a manichei e mandei, possiamo ipotizzare che l'innografia gnostica sia stata davvero ricca. Si pensi alle *Odi di Salomone*, che riecheggiano anche nella *Pistis Sophia*, o al più noto *Inno della perla* che esprime il dramma di smarrimento e quindi di redenzione dell'iniziato alla gnosi. Talvolta un'alta liricità si fondeva con il ricorso a sequenze di lettere incomprensibili o a litanie ermetiche, come nel trattato 6,6 di Nag Hammadi, il *Discorso sull'otto e sul nove*. Proprio in due apocalissi gnostiche citate da Porfirio ricorrono «voces magicae» che venivano rappresentate tramite modulazioni della voce: si tratta dell'*Apocalisse di Allogene* e dell'*Apocalisse di Zostriano*[8].

Plotino tenne presente usanze diffuse anche tra i cristiani della Grande Chiesa. Si pensi al suo accenno all'alitare e al soffiare abbinato all'esercizio di una coercizione verso poteri superiori. In connessione al battesimo, ai catecumeni veniva praticato un esorcismo che culminava con il soffiare sulle loro facce (*exsufflatio*). Il segno della croce, al quale era riconosciuto un forte valore apotropaico, era solitamente abbinato alla pratica del soffiare[9]. Pochi decenni prima di Plotino, tra i cristiani di Roma troviamo

attestato l'uso di bagnarsi la mano con la saliva, di soffiarci sopra e farsi poi il segno della croce (Ps. Hypp., *trad. apost.* 41)[10]. Per l'Africa abbiamo la testimonianza di Tertulliano (*apol.* 23,16; *de idol.* 11,7), secondo la quale i dèmoni sarebbero messi in fuga dal soffio dei cristiani; anche Antonio l'eremita ricorreva a questa gestualità (Athan., *v. Ant.* 40). Ai pagani tutto ciò sembrava di malaugurio o, almeno, strano. Alla vigilia della persecuzione dioclezianea ad Antiochia, la consultazione delle viscere sacrificali fallì a causa di cristiani che avevano fatto il segno della croce. Giuliano (*ep.* 79)[11] ricordò l'incontro che a Ilio ebbe con Pegasio, un vescovo formalmente cristiano, ma in realtà "pagano" nel suo intimo. Entrando nel tempio di Atena notò che il vescovo

> non fece alcun gesto di quelli che sono soliti fare quegli empi, tracciandosi sulla fronte il segno dell'empietà, né sibilò tra sé, come fanno quelli. Infatti la somma teologia presso di loro esige queste due pratiche: fischiare (συρίττειν) contro i dèmoni e tracciare sulla fronte il segno della croce.

La critica giulianea a questa gestualità dei cristiani dové essere persistente così da dar luogo a una tradizione sviluppatasi tra costoro secondo cui l'imperatore, pur avendo abbandonato la religione di Gesù, nei penetrali di un tempio pagano, spaventato da apparizioni demoniache, compì un esorcismo segnandosi con la croce (Soz., *h.e.* 5,2; Greg. Naz., *or.* 4,55). Il *Martilogio geronimiano* racconta che il martire Satiro, quando passava davanti a un tempio pagano, era solito fischiare e farsi il segno della croce[12].

25
L'escatologia

Le prospettive sulle cose "a venire" hanno costituito ampio terreno di scontro tra pagani e cristiani. Distinguiamo diversi aspetti: l'insegnamento della risurrezione; l'aldilà con i suoi premi e i suoi castighi; l'avvento dell'anticristo; il rapimento dei credenti; il giudizio di Dio sugli uomini e sugli elementi dell'universo cosmo. Principalmente, si discusse della distruzione del presente ordine naturale di cose in vista di "cieli nuovi e terre nuove".

Escatologia generale: *parusìa*, anticristo, fine del mondo e giudizio sul cosmo

La dottrina del ritorno personale di Gesù (παρουσία) ha occupato un posto centrale nella predicazione cristiana dei primi secoli: era la "beata speranza" di ogni credente. Connessa a questa v'era la prospettiva del rapimento in cielo dei credenti. Ne parlò Paolo nella Prima lettera ai Tessalonicesi. Il pagano confutato da Macario (4,2) riportò per intero il brano biblico (4,15-17) e ravvisò in questa ascensione al cielo un fenomeno contrario alle leggi di natura che avrebbe sortito l'effetto del ridicolo poiché agli uomini è assegnata la terra, agli uccelli il cielo, ai pesci il mare.

Il ritorno di Gesù sarebbe stato preceduto dall'opera di un personaggio dotato di potere ricevuto da Satana, abile a trarre in inganno molti. Il tema fu trattato da Paolo nella sua corrispondenza ai Tessalonicesi. Celso (Or., *Cel.* 2,49) espose la sua critica non attingendo a Paolo ma alle raccomandazioni di Gesù stesso in Mt 24: se gli stessi segni miracolosi sono fatti da Gesù e dai suoi avversari, come potremo approvare l'uno e condannare gli altri? Successivamente (Or., *Cel.* 6,42) trovò inammissibile il fatto che un Dio onnipotente avrebbe assistito al dispiegamento di operazioni magiche realizzate per intervento di Satana, il suo avversario.

Altre critiche pagane all'escatologia cristiana: la dottrina della fine del mondo e quella del giudizio di Dio sugli elementi che lo compongono. La prima affonda le sue radici nella predicazione degli apocalittici, per i quali il "mondo" attuale volgeva al termine per lasciar posto a un nuovo ordine di cose, il Regno di Dio. Celso (Or., *Cel.* 7,9) fece la satira dei predicatori itineranti che in Palestina terrorizzavano il popolo prospettando scenari di sciagura imminente. Il pagano Cecilio, nell'*Octavius* (11,1-2), condannava senza mezzi termini l'idea che questo cosmo avesse fine tra cataclismi e incendi e rincarava la dose facendo notare che i cristiani si sarebbero invece riservati spazi tutti loro di sopravvivenza una volta risorti! La prospettiva della fine del cosmo era stata sviluppata nell'Apocalisse di Giovanni in modo antitetico alla credenza pagana dell'*Aeternitas Romae* [50]. La dottrina del giudizio di Dio sul cosmo ebbe ampio spazio nell'*Apocalisse di Pietro*, dalla quale il pagano avversato da Macario citò il brano che abbiamo riportato alla p. 333.

Il polemista faceva poi valere la dottrina classica secondo la quale ciò che è in terra è soggetto a cambiamento a differenza di ciò che è celeste che permane immutabile. La prospettiva cristiana va dunque contro l'ordine naturale; e poi, che colpa avrebbe l'universo, forse quella di aver tollerato che alcuni avevano spacciato frottole così sorprendenti e così grandi? Sul tema il controversista ritornò anche altrove (4,1) in polemica con la frase paolina «la figura di questo mondo passa via» (1 Cor 7,30-31) e con la connessa esortazione a chi possedeva a far conto di non avere e a chi gioiva a non gioire. Il discorso di Paolo s'intende alla luce delle prospettive apocalittiche di radicale cambiamento tra questa economia e la prossima, quella del Regno di Dio che vi si oppone al vertice; un po' come nel caso del discorso delle beatitudini di Mt 5, dove Gesù ribalta i valori di un "mondo" al suo tramonto. È radicale l'antitesi tra questa prospettiva e la concezione pagana di un mondo increato ed eterno. Altrove il pagano di Macario, a dimostrazione dell'eternità del cosmo, chiamava in causa varie citazioni bibliche. Partiva da Is 34,4 che descrive il crollo dei corpi celesti; poi citava Gesù («il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno», Mt 24,35) e argomentava: se Dio è il padre della sua creazione (Mt 11,25; Lc 10,21), come non giudicare malvagio un padre che distrugge il figlio? Inoltre: se il cielo è la santa dimora di Dio (Dt 26,15) e lo sgabello dei suoi piedi (Is 66,1), come ammetterne la distruzione? Sorprende anche un'altra critica (Mac. Magn. 4,3): se la fine del mondo avverrà dopo la dif-

fusione del vangelo (Mt 24,14), come si spiega che niente è accaduto pur essendo penetrata la fede evangelica dovunque?

Il pagano di Macario, per portare acqua al suo mulino, adoperò un argomento che figurava già nelle *Enneadi* (2,9,4-7) di Plotino [121], in Porfirio, così come nell'opera *Sugli dèi e sul mondo* (7,1-2) di Salustio [229]: se il cambiamento è in meglio vuol dire che la divinità non aveva fatto le cose al meglio all'inizio, il che è inammissibile. Così come inammissibile sarebbe il prevedere un cambiamento in peggio. In particolare, Porfirio così era intervenuto: se Dio ne vorrà la distruzione vuol dire che v'era qualche vizio nella sua creazione; ma se la creazione è stata sua, dunque tale vizio è a lui stesso attribuibile; oppure, se il vizio è stato indotto dall'esterno, vuol dire che Dio non è stato capace di tenere sotto controllo ciò che deturpava la sua creazione (*c. Christ.* fr. 93).

Giuliano (*ad Hel. reg.* 5,132c) andava in estasi contemplando lo splendore dell'universo divino e, contro i cristiani, ne predicava la provvidenzialità e l'eternità. Anche gli oracoli accusavano i cristiani di stoltezza per la loro credenza nella fine di questo mondo (Aug., *civ. Dei* 20,24).

La polemica sull'eternità o meno del cosmo fu lasciata in eredità alle dispute tra filosofi (di ispirazione pagana) e teologi (cristiani) fin nel VI secolo e oltre. Basterà citare per il VI Proclo di Atene, combattuto da Giovanni Filopono nel *De aeternitate mundi*; e la polemica della generazione successiva tra Ammonio, allievo di Proclo, e Zaccaria Scolastico[1].

Escatologia personale: la risurrezione

Platone aveva insegnato la divisione netta nell'uomo di una parte materiale (corpo) e una spirituale (ψυχή, "anima"); quest'ultima ne era l'essenza autentica ed eterna laddove il corpo era considerato una sorta di carcere dell'anima. Da qui la dottrina della morte come momento di liberazione, come inizio della vera vita. Se invece prendiamo in considerazione la visione giudaica, ci accorgiamo che nei suoi stadi più antichi non v'è alcuna dicotomia di tipo platonico: Adamo (e per lui l'uomo) non *ha* un'anima, *è* "anima vivente". Coerentemente l'aldilà, lo *Sheol*, era concepito come luogo della non esistenza, in cui è negata la presenza di tutto ciò che qui costituisce la vita: luce, sole, respiro, sentimento, ricordo ecc. Ogni giustizia doveva necessariamente aver luogo qui, nella terra dei vivi. Ma poteva dirsi così in ogni caso?

La riflessione sulla teodicea, volta a conciliare la presenza del male nel mondo con la dottrina dell'esistenza di un Dio giusto e onnipotente, anche in ambito giudaico preparò la strada all'insegnamento di forme *post mortem* di rimunerazione per i giusti e di castigo per i reprobi. Per i pii combattenti che perirono tentando di arginare Antioco IV all'epoca dei Maccabei si attendeva un premio di ritorno alla vita, insomma una "risurrezione" (Dan 12,2). Tacito (*hist.* 5,5) scrisse che i giudei «credono che le anime dei morti in guerra o nei supplizi siano eterne e quindi amano avere figli e disprezzano la morte». In seguito si concepirono articolate prospettive di remunerazione *post mortem* per i giusti, come nel caso del Lazzaro della parabola, o di castigo per gli empi, come per il ricco epulone della stessa.

L'aldilà compensatorio andò sempre più colorandosi, partendo dai sobri cenni neotestamentari dove trovano posto sia prospettive di giustizia immediata sia, principalmente, la beata speranza di una risurrezione modellata su quella di Gesù, primizia di coloro che "s'erano addormentati". Più ancora si ebbe la fioritura di testi destinati ad avere capillare influenza sull'immaginario cristiano, come l'*Apocalisse di Pietro*, che descriveva le pene comminate dopo la morte ai reprobi. Si tratta di un testo incluso tra quelli "canonici" negli elenchi del Canone Muratoriano e del *Codex Claromontanus*, giudicato ispirato in molti ambienti (Eus., *h.e.* 3,25,4) e letto durante il culto del venerdì santo nelle comunità della Palestina (Soz., *h.e.* 7,19). Non ci meravigliamo, dunque, di averlo visto confutato dal pagano di Macario.

Il mondo classico aveva conosciuto miti di ritorno alla vita dopo aver varcato la soglia dell'aldilà, ma era una visione molto diversa da quella dei risorti secondo la prospettiva del mediogiudaismo e del cristianesimo. Per questi ultimi si trattò di ricomporre quella unità imprescindibile di corpo/anima, interrotta dalla morte in modo traumatico. Il capitolo quindicesimo della Prima lettera ai Corinzi è il più antico trattato sulla risurrezione, probabilmente vergato anche con la finalità di mettere a tacere dubbi suscitati da rilievi mossi da pagani. Paolo si discosta da una visione meccanicistica della risurrezione e, con il paragone del seme che muore per poi rivivere in tutt'altra forma, fa comprendere come l'esperienza della risurrezione è decisamente un'altra cosa rispetto alla rianimazione di un cadavere. Gli antichi cristiani posero l'enfasi sulla risurrezione *della carne* e ciò per contrastare lo spiritualismo orfico platonico e la prospettiva gnostica, che implicavano un disprezzo per quel corpo che Dio aveva prodotto. Si

parlò poi di risurrezione *dei corpi*; ma agli occhi dei pagani la differenza era di poco conto. Rimase un'antitesi di fondo tra l'escatologia pagana e quella cristiana che l'autore degli Atti degli Apostoli registra quando descrive i filosofi ateniesi che voltano le spalle a Paolo che proclama la risurrezione (At 17,32).

Il rilievo delle critiche dei pagani emerge se consideriamo la quantità di scritti patristici *de resurrectione* di piglio apologetico. Si parta da Atenagora (*suppl.* 36), a cui probabilmente attribuiremo il testo dell'opera *Sulla risurrezione dei morti* restituitoci dal *Codex Parisinus Graecus* 451; qui troviamo un argomento pagano che avrà gran fortuna in seguito: come può darsi la risurrezione di coloro i cui corpi furono divorati da belve, digeriti e consumati del tutto? L'apologeta si avvalse di argomenti di tipo filosofico e ciò avvalora la tesi che il testo riproduca una conferenza tenuta davanti a un pubblico di pagani[2]. Sono numerosi i trattati su questo tema, smarriti o pervenuti. Basterà far cenno a Giustino (*1 apol.* 19), Ireneo di Lione (*adv. haer.* 5), Clemente Alessandrino, Tertulliano (*de resur. carn.*), Origene (*princ.* 2,10,1; Eus., *h.e.* 6,24,2), l'*Aglaofono* o *Sulla risurrezione* di Metodio di Olimpo e così via[3].

Celso (Or., *Cel.* 2,55) trovò da ridire sulla risurrezione di Gesù e inserì la sua critica in quella più generale che colpiva il racconto evangelico della passione. I tre più compiuti "manifesti" pagani contro la dottrina della risurrezione li troviamo nell'*Octavius* (11) di Minucio Felice, in Porfirio e nell'*Apocriticus* (4,24) di Macario [287].

Minucio (11,1-2) pone sulle labbra del pagano, protagonista del suo dialogo, una lunga e articolata serie di obiezioni. Primo paradosso: i cristiani proclamano che sull'intero cosmo incombe il giudizio di Dio mentre asseriscono che loro, pur morti e putrefatti, avranno vita eterna: eppure il primo è da sempre immutabile, mentre siamo noi uomini a nascere e perire incessantemente! A critiche simili rispose anche Tertulliano nel suo *Apologeticum* (48). I persecutori dei martiri di Lione ne dispersero le ceneri nel Rodano per impedire la speranza di risurrezione (Eus., *h.e.* 5,1,63). A Porfirio sembrava assurdo il concetto di risurrezione "dei corpi" o anche "della carne". Non aveva niente a che vedere con la dottrina stoica dell'apocatastasi generale (*c. Christ.* fr. 90b). Egli prendeva in mano la Bibbia e interrogava i cristiani: avverrà come nel caso di Lazzaro oppure come in quello di Gesù? Nel primo si trattò di un ritorno in vita dopo poche ore dal trapasso, quando il corpo era ancora integro e piuttosto caldo; il secondo caso faceva pensare a un corpo sostanzialmente diverso da quello

carnale; e allora perché Gesù, con il suo "corpo" risorto tra i suoi discepoli, prese del cibo e mostrò le sue ferite (Lc 24,39-43) (Porph., *c. Christ.* fr. 92)? E come avrebbe potuto essere ricomposto un corpo decomposto dal trascorrere del tempo o digerito da belve che lo avevano divorato (fr. 93)? Probabilmente, questo complesso di perplessità dové serpeggiare per molto tempo nelle comunità cristiane di ambiente pagano: esso infatti è alla base delle precisazioni di Paolo nel quindicesimo capitolo della Prima lettera ai Corinzi.

Nell'*Apocriticus* (4,24) di Macario il tema della risurrezione dei corpi è inserito nel generale contesto delle dottrine escatologiche cristiane: non può ammettersi che l'intero cosmo prodotto dalla divinità venga giudicato, condannato e distrutto, quasi come se fosse l'opera di un maldestro artigiano. Poi, si presenta il caso di un uomo morto e divorato dai pesci che, a loro volta, furono mangiati da un pescatore il quale, morto, divenne pasto per i cani le cui carogne furono preda di avvoltoi e così via. Come potrà essere ricomposto quel corpo? Se poi si fa osservare che Dio può tutto, allora il pagano replica che così non è perché la potenza di Dio è ridotta nell'ambito delle grandi leggi della natura. E poi, dove troverebbe spazio questa moltitudine infinita di corpi risuscitati? Ritroviamo la stessa critica nella *quaestio* 15 a cui rispose lo Pseudo Giustino [304]. Il pagano di Macario, in altro luogo della sua opera (però smarrito), sviluppò una critica all'episodio evangelico della risurrezione di Lazzaro.

Il ricorso a testi biblici da parte di pagani caratterizza un dossier di critiche restituiteci da Agostino. Costui si trovò sovente a fare i conti con avversari pagani che sottilizzavano sui dettagli della dottrina della risurrezione (Aug., *civ. Dei* 22,12); essi chiedevano: risorgeranno anche i bimbi abortivi? E con quale corpo? Facevano notare che le Scritture insegnavano che nessun capello del capo sarebbe andato perduto (Lc 21,18) e che tutti saremmo arrivati «alla misura dell'età piena di Cristo» (Ef 4,13); dunque, quella parte del corpo mancante da dove sarebbe presa? Che cosa dire di chi era troppo grasso o troppo magro? Né ai cristiani giovava chiamare in causa la risurrezione di Gesù come *exemplum*. In tal caso i pagani, seguendo le orme del già citato Porfirio, si interrogavano sul tipo di corpo dato alla risurrezione (Aug., *ser.* 242,1): sarebbe stato corruttibile? Alla risposta negativa dei cristiani replicavano: dunque, non avrà bisogno di cibo; e perché in tal caso Gesù risorto mangiò con i suoi discepoli (Lc 24,42-43)? Insomma, la risurrezione avverrà secondo il modello di Gesù oppure di Lazzaro (Aug., *ep.* 102,2)? La prima ipotesi sembrava da scartare poiché

non v'è affinità tra chi è nato normalmente da genitori e chi non da seme umano. Ma anche l'esempio di Lazzaro era insostenibile: il suo cadavere era ancora caldo (Gv 11,1-44), che cosa pensare invece di chi è morto da secoli, ha avuto il corpo divorato da bestie e da queste digerito? Il modello di Gesù creava ulteriori problemi: se il corpo risorto sarà beato, come si spiegano le ferite ostentate da Gesù risorto ai discepoli (Lc 24,39-43) e la sua necessità di nutrirsi (Lc 24,42-43; Gv 21,13)? Sempre in un suo sermone (*ser.* 362,13,13) l'Ipponense prese di mira alcuni *calumniatores* (pagani) che per contestare la dottrina della risurrezione della carne citavano la frase di Paolo «carne e sangue non erediteranno il regno dei cieli» (1 Cor 15,50). Lo stesso Agostino (*retract.* 1,4,3) confessò di essere stato attratto dall'esortazione di Porfirio a fuggire la corporeità, salvo poi accorgersi della sua valenza anticristiana e della celata critica alla dottrina cristiana della risurrezione che essa conteneva.

Escatologia personale: colpe e castighi, tempo ed eternità

I pagani criticarono le affermazioni scritturali che si riferiscono al rapporto tra le colpe dei padri e le conseguenze che queste determinano sui figli. Possiamo distinguere più aspetti del medesimo tema generale:
- il rapporto tra la colpa (circoscritta nel tempo) e la relativa punizione (eterna secondo l'escatologia cristiana);
- la soccombenza del giusto innocente nel contesto di una generale azione punitiva del Dio biblico;
- la responsabilità individuale della colpa per cui non sembra giusto, agli occhi del pagano, che, come si legge nella Bibbia, i figli debbano pagare le conseguenze delle colpe dei padri.

L'epistola 102 di Agostino riporta sei *quaestiones* poste dal presbitero Deogratias il quale, a sua volta, le aveva derivate da una fonte pagana che identificava con Porfirio (Aug., *retract.* 2,31). È un chiaro caso di *quaestiones* pagane penetrate nella letteratura zetematica di autori cristiani. La quarta tra queste obiezioni era la seguente:

> Cristo minaccia, a coloro che non credono in lui, castighi eterni, mentre poi in un altro passo del vangelo dice: «Con la stessa misura con cui misurerete, sarete misurati anche voi». Ciò è assai ridicolo e contraddittorio, poiché, se Cristo infliggerà il castigo secondo una data misura (e qualunque misura è circoscritta nello

spazio di un certo tempo), che senso ha la minaccia di un castigo eterno? (Porph., *c. Christ.* fr. 91 = Aug., *ep.* 102, 22).

Il pagano partiva dalla dottrina del castigo eterno per chi male aveva operato e si domandava come si potesse ammettere la durata infinita di una pena per azioni che erano state svolte in un circoscritto perimetro di tempo. Egli poi si divertiva a far scoppiare una contraddizione con la nota frase di Gesù: «Nella misura in cui misurate sarete misurati» (Mt 7,2; Mc 4,24; Lc 6,38).

Già Celso (Or., *Cel.* 3,16) aveva criticato i cristiani per le loro dottrine dell'aldilà, che paragonava agli scenari di paura che atterrivano chi si faceva iniziare ai misteri. Altre critiche rivolse alle pene eterne che si minacciavano e asserì che insegnamenti simili erano proclamati con più verosimiglianza da altre religioni (8,48). L'apologeta Giustino (*2 apol.* 9,1) testimonia: «[i pagani] dicono che sono favole vane e terrificanti quelle che noi raccontiamo circa la punizione degli ingiusti nel fuoco eterno e che noi vogliamo che gli uomini vivano in rettitudine per paura». Nella tradizione epicurea costituiscono un *topos* ricorrente le confutazioni del timore dei castighi *post mortem* comminati dagli dèi, ma anche un'anima religiosa e delfica come Plutarco (*de superstit.* 4) rubricò tra le *superstitiones* l'escatologia basata sul timore di castighi: «Che dire di più? "La morte pone termine alla vita": ma non alla superstizione, che ne varca i confini, prolunga i suoi timori al di là dell'esistenza, e al pensiero della morte aggiunge quello di tormenti eterni, ritenendo che al cessare di quelli terreni ne comincino altri che non avranno mai fine». D'altro canto, anche nella tradizione religiosa pagana non mancavano, specialmente a livello popolare, descrizioni paurose di castighi nell'aldilà per gli empi. Nella mappa dei tormenti *post mortem* dell'*Apocalisse di Pietro* [332] possiamo individuare esatte corrispondenze tra questi e quelli attestati nelle tradizioni pagane. Anche in tal caso, ai pagani ripugnava particolarmente l'esclusivismo dei loro avversari, cioè il fatto che i cristiani si reputassero gli unici salvati dai tormenti laddove tutto il genere umano, privo della fede in Gesù, sarebbe andato loro incontro senza scampo.

La condizione dell'uomo retto che soffre a causa delle colpe dell'empio sembrava contrastare con la certezza di essere destinatari di una particolare provvidenza divina che i cristiani (come già i giudei) ostentavano. L'agonia dei martiri e, prima ancora, la crocifissione di Gesù sembravano

contraddire questa convinzione, dimostrando che il Dio dei cristiani si disinteressava di costoro oppure era impotente a salvarli.

In tale contesto l'episodio biblico di Sodoma e Gomorra suscitò un certo interesse. Abbiamo già accennato al graffito pompeiano, al papiro magico (*PGM* II 173) e alla breve eziologia di Tacito [279]. Celso (Or., *Cel.* 4,21) istituì un confronto tra la distruzione di Sodoma e Gomorra «annientate per le loro colpe» e le conflagrazioni al tempo del mitico Fetonte. Più tardi, il *focus* delle obiezioni pagane si spostò sul tema della distruzione per volere di Dio di un'intera città, con tutti gli innocenti che essa conteneva. Libanio (*progymnasm. laudat.* 6,8) elogiò i giudici in quanto elementi essenziali di ogni società ben ordinata; li definì fattori di salvezza di un'intera città e asserì che «per loro riguardo si potrebbe anche rimettere le colpe a un'intera città». Qui v'è forse un'allusione alla vicenda di Sodoma e Gomorra che il pagano doveva giudicare inammissibile per quel suo accomunare in un'unica sorte di distruzione giusti e peccatori. I detrattori della Bibbia continuarono a far riferimento alla vicenda delle due città in occasione del sacco di Roma del 410 [279]. Come abbiamo già visto parlando di Agostino [278] l'evento dava materia per dimostrare inconsistenti le promesse del Dio dei cristiani, a meno di ammettere che fra tanti credenti in Gesù presenti allora a Roma di autentiche persone giuste non ve n'erano neanche dieci! L'argomentazione turbò il presbitero africano Vittoriano che ne parlò ad Agostino (*ep.* 111,3): «Se noi peccatori», riferiva *verbatim* quanto aveva udito dai pagani, «abbiamo meritato questi castighi, perché anche i monaci sono uccisi dal ferro dei barbari e le monache sono fatte prigioniere?». Ritroviamo la stessa *quaestio* tra quelle a cui risposero le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (13) dell'Ambrosiaster: «Se il giudizio di Dio è giusto, perché gli infanti, a Sodoma, furono bruciati insieme ai loro genitori?».

Veniamo adesso al tema biblico delle colpe dei padri riversate sui figli. Il pensiero dell'Israele antico era caratterizzato dal concetto di "personalità corporativa": tutti i membri della tribù condividevano il medesimo destino sia di prosperità che di sofferenza. I dieci comandamenti sono caratterizzati da questa logica: «Punisco la colpa di chi mi offende anche sui figli, fino alla terza e alla quarta generazione; al contrario tratto con benevolenza per migliaia di generazioni chi mi ama e ubbidisce ai miei ordini» (Es 20,5-6; Dt 5,9-10).

Contro il modo di dire tra gli ebrei («I genitori mangiano l'uva acerba e ai figli rimane la bocca amara», Ez 18,2; Ger 31,29), partì la riflessione

di due profeti d'Israele, Geremia ed Ezechiele, che rivendicarono la non imputabilità di una persona per una colpa dei suoi antenati. Essi approdarono a un'altra espressione di senso contrario alla prima: «Soltanto chi pecca morrà». Tuttavia, nella cultura giudaica il senso della responsabilità individuale stentò a svilupparsi e non fu scalzata l'idea che vi sarebbe stato un costo collettivo per colpe individuali[4].

L'Ambrosiaster riferisce una *quaestio* (14,3) che parte proprio da Ez 18,20 e accusa i giudei di aver utilizzato la convinzione del riversamento delle colpe dei padri sui figli come incentivo a mal comportarsi, poiché sarebbero stati poi i figli a pagare il conto. L'argomento viene posto anche nelle sue linee generali: «Come mai Dio, che viene definito giusto, promise che avrebbe fatto ricadere le colpe dei padri sui figli fino alla terza e alla quarta generazione?». L'autore ritornava poi sul tema citando due esempi tratti dalla storia di Acan e di Daniele. Acan, figlio di Charmi, peccò trattenendo per sé alcuni oggetti provenienti dalla città di Gerico che avrebbero dovuto essere distrutti (l'"interdetto"); di conseguenza Dio fece perire circa trentasei ebrei che si erano recati a combattere contro la città di Ai (Gios 7,1-4). La *quaestio* (14,5) ravvisava una contraddizione tra questo tipo di giustizia divina e il proclama di Ez 18,20, secondo il quale avrebbe dovuto trovare la morte soltanto il peccatore. Altro caso era quello del pio Daniele, condotto prigioniero a Babilonia a onta del suo irreprensibile stile di vita: costui veniva castigato a causa delle colpe dei padri; inoltre, tale castigo coinvolgeva una persona che, insieme ad altre, amava il nome di Dio.

La stessa tematica la ritroviamo nelle *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* (138) dove si fa rilevare che se, come dice Ez 18,4, chi pecca è colui che morrà, perché mai Iddio fa ricadere le colpe degli individui su altri che sono estranei ai loro misfatti, come nel caso di Gionatan (1 Sam 14) e in quello di Davide (2 Sam 24), che impose contro la volontà di Dio un censimento a Israele; di conseguenza, Iddio mandò sugli ebrei una terribile peste che infierì tre giorni mietendo settantamila vittime estranee alla colpa del solo Davide.

Il tema della ricaduta delle colpe dei padri sui figli (innocenti) è attestato in due autori pagani della seconda metà del IV secolo in riferimento, più o meno esplicito, ai già citati testi biblici che la proclamano. Temistio (*or.* 21,258a) sembra alludere in maniera sarcastica a testi[5] che proclamano l'azione del Dio biblico che fa ricadere fin sulla terza e la quarta generazione le colpe degli antenati. Come osserva Downey[6], sembra che al retore

pagano sia stato a cuore confutare quanto asserivano alcuni cristiani, che cioè questo insegnamento biblico coincideva con quello di Platone. Per Temistio, invece, tale dottrina era indegna di una mente filosoficamente educata.

Giuliano l'imperatore (*Galil.* fr. 20) sviscerò la *quaestio* nel più ampio contesto di una critica alla persuasione dei giudei di costituire il popolo preferito da Dio. Criticò Paolo per aver talvolta condiviso questa convinzione e tal'altra proclamato lo *status* paritario dei gentili; poi si soffermò sulla parzialità del Dio giudaico che avrebbe mandato al suo popolo soltanto, e molto tardivamente, Gesù ad annunziare il suo amore. Come si poteva proclamare il Dio giudaico Signore dell'universo quando egli, al contrario, per secoli aveva trascurato l'umanità intera dedicandosi a un solo popolo relegato in un cantuccio della terra? L'imperatore concludeva che le Scritture non avevano una nozione adeguata di Dio e ciò riceveva la definitiva conferma dal fatto che esse parlavano di un Dio geloso (ζηλωτής) e «che fa scontare ai figli le colpe dei padri». Lattanzio con il comporre l'opera *L'ira di Dio* tentò di mettere al riparo il Dio della Bibbia dall'accusa di essere irascibile. Ancora prima, Origene per tener testa a Celso aveva parlato di valore pedagogico dei castighi inferti da Dio.

Platone nelle *Leggi* (856cd), esortando i giudici alla massima severità, metteva sullo stesso piano i reati politici e quelli contro gli dèi, ma era esplicito nel proclamare che «la pena e l'onta del padre non devono seguire mai nessuno dei suoi figli». Per i pagani la condanna della mentalità presupposta da Es 20,5 e da altri testi era non soltanto un'esigenza di tipo religioso, connessa alla critica di luoghi biblici, ma anche una questione di civiltà giuridica.

Se gli intellettuali condannavano il Dio della Bibbia perché castigava i colpevoli attraverso le generazioni, non così era necessariamente per il popolo, specialmente se questa prospettiva poteva rappresentare uno spauracchio per i profanatori di tombe. Nelle maledizioni funerarie pagane la fantasia poteva sbizzarrirsi invocando pene per i profanatori di tombe anche attingendo all'armamentario scritturistico. È il caso dell'iscrizione di Politika in Eubea (SIG 891), dove si ricorre a un'elencazione di castighi che si ispira a Dt 28,22.28; ma qui i malanni sono destinati a colpire immediatamente il profanatore, così come la buona ricompensa gratifica chi onora il monumento. Diverso è il caso dell'iscrizione sepolcrale di Kollida (45 km a est di Sardi), che pure è pagana e risale al 261-262. Qui le maledizioni per i profanatori colpiscono attraverso le generazioni: «Se qualcuno pro-

fana questa tomba, egli subirà le ire di Apollo e della signora Anaetis [che si trasmetteranno] sopra i figli dei figli e i nipoti dei nipoti»[7]. Non è un caso isolato poiché non sono infrequenti nella regione di Acmonia le iscrizioni sepolcrali che invocano per i profanatori castighi che avrebbero colpito i figli dei figli, ma queste sono epigrafi giudaiche le quali riecheggiano, se non addirittura citano, brani quali Es 34,6-7[8]. L'iscrizione di Kollida è invece un testo pagano che incorpora un motivo scritturistico giudaico, il quale poteva essere noto a un più ampio pubblico probabilmente per il suo uso liturgico. L'importante è che la prospettiva di un castigo riversabile su successive generazioni (di innocenti) funzionasse come deterrente.

26
Le persecuzioni e i martiri

La storia degli antichi cristiani, come abbiamo sottolineato più volte, non coincise con una continua persecuzione a loro carico; è emerso da un lato un atteggiamento di lealismo da parte dei cristiani e delle loro guide, dall'altro una politica altalenante tra lunghi periodi di pace ed episodi di persecuzione, circoscritti nello spazio e nel tempo. Non ci si avvale più di termini moderni quali "Stato" e "Chiesa"; ma non basta abbandonare questi vocaboli. E non basta neanche considerare che diverse furono le politiche assunte dai vari imperatori verso il fenomeno cristiano; queste, infatti, ebbero a mutare anche nell'ambito di un singolo principato. Più di tutto valse l'atteggiamento dei governatori di provincia, i quali rivestivano anche il ruolo di magistrati e si avvalevano di ampi margini di discrezionalità nell'applicazione di norme di vario livello. Bisogna dunque ricostruire il profilo dei singoli governatori nelle varie province, prestando attenzione specialmente alle faccende relative alla religione, alla loro visione della vita, della società, della politica. Si scoprirà che in periodi di pace generale per la Chiesa vi furono episodi locali di persecuzione determinati dal comportamento di un singolo magistrato e che, al contrario, all'epoca di persecuzioni generali molti cristiani vissero al sicuro grazie alla politica del governatore della loro regione.

Alcune realtà di fatto: 1. imperatori e governatori locali ebbero a interessarsi del fenomeno cristiano quando questo assunse dimensioni tali da minacciare l'ordine pubblico; 2. i cristiani furono perseguitati non per motivi politici, poiché era loro generalmente estraneo il proposito di scardinare le strutture portanti della società imperiale, bensì a causa del fattore religioso. In ogni caso, nella società dell'epoca non esisteva una separazione tra l'aspetto politico e quello religioso; la *religio* era il collante che univa la società al potere costituito. Dunque, il rifiutarsi da parte di un cristiano di prendere parte alle pubbliche celebrazioni di culto appariva

agli osservatori come un tirarsi fuori dalla compagine sociale, un remar contro attraendo così l'ira della divinità e incrinando pericolosamente il sacro legame protettivo che univa Roma e il suo impero con gli dèi.

Negli Atti degli Apostoli Paolo è ritratto come un *civis romanus* che esercita i suoi diritti ben conoscendoli; le autorità romane sono sempre rappresentate, se si fa eccezione del procuratore Felice, come difensori della predicazione del vangelo contro le ricorrenti manifestazioni di ostilità dei giudei. È il caso del centurione Cornelio, dei proconsoli Sergio Paolo e Gallione, dei pretori di Filippi, dei politarchi di Tessalonica, del *grammateus* di Efeso, degli asiarchi di quella stessa città, del tribuno Claudio Lisia, del procuratore Porcio Festo. L'elenco potrebbe iniziare con il prefetto Ponzio Pilato, il cui ritratto lucano di tanto intende liberarlo dalla responsabilità di aver messo a morte Gesù, di quanto fa gravare questa sui giudei. Agli occhi di chi rappresentava Roma la fazione dei seguaci di Gesù, all'interno del *mainstream* giudaico, doveva sembrare più rassicurante delle frange di zeloti, sicari e apocalittici in armi. Questa sensazione corrispondeva alla realtà dei fatti.

Fin qui possiamo seguire l'autorità di Sordi[1] della quale, però, non ci persuade la ricostruzione secondo cui l'imperatore Tiberio, nel 35, abbia invano sollecitato un senatoconsulto mirante a legittimare il culto di Gesù. Né possiamo esser certi (anche se è estremamente probabile) che successivamente Claudio, espellendo da Roma quei giudei che tumultuavano *impulsore Chresto*, abbia preso un provvedimento che aveva a che fare con i seguaci di Gesù [37]. Quanto a Nerone, la persecuzione da lui voluta nel 64 a Roma ebbe carattere locale e volle creare un capro espiatorio in occasione dell'incendio di alcuni quartieri della città [39]. L'atteggiamento degli imperatori del secolo seguente nei riguardi dei seguaci del culto cristiano fu ispirato dall'esigenza di tutelare l'ordine pubblico e non fu caratterizzato dal desiderio di spargere inutilmente sangue. I "nuovi editti" che nella provincia d'Asia, all'epoca di Marco Aurelio, inserirono la ricerca dei cristiani e la loro repressione tra i compiti di chi tutelava l'ordine pubblico ("ricerca d'ufficio"), furono con ogni probabilità promulgati non dall'imperatore bensì dal proconsole [72]. Nel secolo seguente furono ancora una volta i governatori locali a infierire sporadicamente contro i cristiani: è il caso dell'Africa Proconsolare all'epoca in cui Tertulliano rivolse la sua lettera apologetica al governatore Scapula; della Cappadocia e di Roma nell'età di Massimino il Trace [116]. Venne poi il difficile momento in cui Decio, nel 250, volle dar luogo a una *supplicatio* agli dèi protettori

dell'impero. Nei *capitolia* delle città si recavano a sacrificare persone di ogni appartenenza religiosa; a costoro venivano rilasciati libelli che certificavano l'avvenuto sacrificio. Ma non si trattò di una dichiarata persecuzione anticristiana, anche se le comunità ebbero a soffrire per diffuse apostasie e successivi problemi connessi alla riammissione dei *lapsi* [118].

Insomma, per trovarci di fronte a una legge di validità generale che esplicitamente intendeva reprimere la professione di fede cristiana dobbiamo attendere il 257-258, quando furono promulgati i due noti editti di Valeriano (Eus., *h.e.* 7,10,4-9; Cyp., *ep.* 80,2), che miravano a colpire principalmente i vertici delle chiese [119]. La bufera non durò molto: già nel 260 Gallieno restituiva alle comunità il diritto di possedere beni; insomma, fornì loro la legittimazione per uscir fuori dalla clandestinità. Dopo circa un quarantennio di pace, la vera e propria "era dei martiri" ebbe luogo in età tetrarchica, in forza di editti anticristiani promulgati da Diocleziano e poi attuati con attenzione da Galerio e Massimino Daia [171].

I governatori che ebbero a che fare con i cristiani non volevano spargere sangue umano a cuor leggero: cercavano di indurre apostasie, magari facendo leva sul carattere esemplare di queste al fine di ridurre il numero dei cristiani e così meglio tutelare l'ordine pubblico che stava loro a cuore. Se la partecipazione al culto pubblico e le attestazioni di devozione al *princeps* costituivano un collante tra periferia e centro del potere, bisognava allora promuovere la partecipazione all'uno e all'altro adempimento. E ciò solo *pro bono pacis*. Tranne pochissime eccezioni, i governatori di provincia erano uomini dotati di senso del concreto, prevalentemente alieni dal coltivare una personale *curiositas* per un culto esotico come quello cristiano.

Che così siano andate le cose è la stessa letteratura apologetica e agiografica a persuaderci. Ricordo solo alcuni casi. Tra i proconsoli d'Africa: Vigellio Saturnino Tertullo (180-181) tentò di dissuadere i martiri di Scilli; Sallustio Sabiniano (191-192) risparmiò la vita a un cristiano, affermando che in caso contrario avrebbe alimentato i contrasti tra il popolo; C. Cingio Severo (196-197) trovò la maniera di mandar liberi i cristiani; C. Giulio Asper (ca. 200-209) si rammaricò di esser stato coinvolto in un processo a carico di un cristiano; Valerio Pudens (ca. 209-210) assolse un cristiano accusando di violenza coloro che lo avevano denunciato. Tra i proconsoli d'Asia: L. Stazio Quadrato (154-155) tentò di salvare l'anziano Policarpo e di risparmiare il nobile Germaniano in considerazione della sua giovane età; C. Arrio Antonino (187-188), pur essendo un convinto e crudele per-

secutore, a un certo punto davanti alla fila dei cristiani che attendevano il verdetto perse la pazienza e disse loro che se avessero proprio desiderato morire avrebbero fatto prima e meglio a gettarsi nelle profondità di un burrone. Tra i prefetti d'Egitto: Aurelio Appio Sabino (249-250) si sforzò con tutti i mezzi di risparmiare la morte a Origene; L. Mussio Emiliano (256-261) tentò un'applicazione blanda del primo editto di Valeriano e cercò in un primo momento di salvare la pelle a Dionigi d'Alessandria; Clodio Culciano (301-306) cercò con molte domande di far apostatare Filea vescovo di Thmuis, sperando che questa decisione si fosse tradotta in un incentivo a far altrettanto da parte dei suoi seguaci [181]. Tra i governatori di Palestina di età tetrarchica: Flaviano finse che i cristiani avessero sacrificato per mandarli liberi (Eus., *mart. Pal.* 1,4); Urbano, che si recava ad assistere alle *venationes*, si meravigliò quando si accorse di essere inseguito da alcuni cristiani che gli correvano incontro con le mani legate poiché desideravano il martirio (3,3-4); Firmiliano (9,1-3), mentre sacrificava, fu assalito da cristiani ansiosi di martirio quando anche la plebe pagana palesava una certa stanchezza verso le persecuzioni volute da Massimino Daia. Più tardi il prefetto del pretorio Salustio dissuase Giuliano dal correggere la follia dei cristiani con la violenza piuttosto che con la persuasione.

Non intendiamo dire che mancarono governatori animati da avversione verso i cristiani, né che non scorse mai il loro sangue. La costanza e la determinazione con cui i martiri, specialmente se montanisti, andavano incontro al loro destino di sofferenza, colpirono l'opinione pubblica pagana. Tertulliano (*apol.* 50,13) giunse ad affermare che il *sanguis christianorum* determinava numerose conversioni quale seme fecondo per la Chiesa. Ma sull'*exemplum* dei martiri come catalizzatore positivo di conversioni non ci sentiamo di mettere la mano sul fuoco anche se un convertito illustre, come Giustino l'apologeta, che sarebbe morto a sua volta martire, asserì di aver abbracciato la fede di fronte allo spettacolo dei cristiani condotti al supplizio (*2 apol.* 12), e anche se Ippolito (*in Dan.* 2,38) ci parla di spettatori passati all'istante dalla parte dei martiri. I giudizi dei pagani sui martiri, in realtà, furono tutt'altro che unanimi e quasi mai benevoli.

Plinio il Giovane [61], osservando i cristiani sotto processo che persistevano nella professione di fede, li definì seguaci di una «superstitio prava et immodica». Grosso modo in età adrianea Arriano di Nicomedia mise per iscritto le *Dissertationes* del suo maestro Epitteto. Qui (4,7,6) v'è un brano sull'atteggiamento che gli uomini hanno nei riguardi della mor-

te: totale mancanza di paura, indotta dalla follia, e quindi anche una sorta di "abitudine" (ἔθος) che caratterizza l'atteggiamento dei Galilei. Probabilmente in questi ultimi dobbiamo ravvisare i cristiani, individuati dalla loro regione di lontana provenienza, come avverrà anche con Giuliano. Dunque Epitteto, più che accusare i martiri di incosciente follia, sembra volerli caratterizzare con una propensione tra loro contagiosa alla morte. Ed è ciò che sembra costituire lo specifico della sua critica.

Più articolato è un complesso di obiezioni rivolte al martire cristiano nell'età di Marco Aurelio. L'imperatore alluse una sola volta esplicitamente ai cristiani nella sua opera *A sé stesso*, come abbiamo visto [75]. Pochi anni prima la teatralità truffaldina del martire cristiano aveva colpito la fantasia di Luciano che a questa figura aveva dedicato il suo *La morte di Peregrino* [83]. Intorno al 178 ritornò sul tema il pagano Celso [89]. L'argomento fu sviscerato sotto più punti di vista: prima di tutto Gesù non interveniva mai a soccorso dei suoi devoti e così si dimostrava impotente a salvarli (Or., *Cel.* 8,49). Ma, a ben pensarci, erano i cristiani stessi a dimostrarsi provocatori «risvegliando [...] l'ira di imperatori e potenti, che li porta a maltrattamenti e torture e persino alla morte» (8,65); essi, inoltre, cadevano in contraddizione poiché mentre con la dottrina della risurrezione dimostravano di avere in gran pregio il corpo, poi non esitavano ad abbandonarlo a tortura e morte (8,49); dunque costoro «Non amano la vita. Sono simili a malfattori che a giusto titolo subiscono le punizioni che meritano per le loro ruberie» (8,54). Il panorama del II secolo può concludersi con l'episodio già ricordato del proconsole d'Asia Arrio Antonino che cacciò via dal suo ufficio gli aspiranti martiri. Il fatto che Tertulliano (*ad Scap.* 5,1) riporti la frase in greco nel contesto di un'opera scritta in latino ci fa pensare che egli abbia riferito fedelmente il contenuto dell'affermazione. Lo stesso apologeta, e nella stessa opera, attesta come un tal genere di critica ai martiri sia stato diffuso anche presso il popolo che ripeteva: «Perché vi lamentate se vi perseguitiamo, dato che desiderate la sofferenza? Non dovreste piuttosto amare coloro che vi consentono di soffrire come voi volete?» (50,1).

27
Le reliquie

Il dossier delle critiche dei pagani relative ai martiri comprende testi prevalentemente del II secolo; quello sulle reliquie ci riporta al IV e alla prima metà del V.

Il culto delle reliquie dei martiri della recente persecuzione dioclezianea non sfuggì all'imperatore Massimino Daia il quale, probabilmente proprio per impedirlo, vietò ai cristiani di riunirsi presso i cimiteri (Eus., *h.e.* 9,2). Egli si fece forse influenzare da un motivo platonico che avrebbe avuto gran fortuna presso gli avversari della fede (Sallust. 19,2; Lib., *or.* 1,245; 5,52): il contatto con i cadaveri recava impurità; inoltre, presso le tombe si aggiravano ombre di uomini che avevano vissuto turpemente (*Phaedr.* 81d). A Nicomedia i pagani avevano osservato che i cristiani prestavano culto ai loro martiri quasi come se fossero dèi (Eus., *h.e.* 8,6,7). Offerte di fiori, profumi e alimenti caratterizzavano anche la devozione popolare pagana per i defunti, ma si trattava di persone degne di celebrazione, parenti illustri o eroi. Al contrario, i martiri cristiani risultavano a tutti gli effetti dei condannati, per giunta di modesta estrazione sociale. E poi la consuetudine delle *translationes* dei cadaveri e la pratica di moltiplicare le reliquie per suddivisione costituivano operazioni profondamente contrarie alla sensibilità generale. Si tenga presente che una legge del 386 (*CTh* 9,17,7), indirizzata al prefetto Cinegio, vietava espressamente il trasferimento e il commercio dei corpi dei martiri.

L'apologetica cristiana aveva enfatizzato l'onnipresenza di Dio contro la convinzione dei pagani di una particolare presenza della divinità in statue o santuari; ma ora, con la svolta costantiniana, la situazione era mutata e l'imperatore per primo dava il via a una politica di costruzione di edifici di culto, molti dei quali dedicati alla memoria di martiri.

Giuliano rimase colpito sin dalla sua giovinezza dal culto dei martiri (Soc., *h.e.* 3,12) e dalle costruzioni in loro onore (Greg. Naz., *or.* 4,25), ed

ebbe il coraggio di parlarne male anche negli anni antecedenti alla sua ascesa al trono. Fu lui a rimproverare i figli di Costantino di aver sostituito ai templi «vecchi e nuovi sepolcri (μνήματα)» (*c. Heracl.* 228c); in particolare a Costanzo II rinfacciò il difetto di essere devoto alle sepolture di stranieri (*ad Athen.* 287a). Poi, dopo la sua aperta dichiarazione di fede pagana, questa devozione cristiana fu ancora più bersagliata. Sembrava all'imperatore che i cristiani adorassero uomini sventurati (*Galil.* fr. 47), e assurda gli appariva anche la venerazione del legno della croce (fr. 43). Si sentiva avversato dagli antiocheni che si avvalevano delle «preghiere di vecchiette che si aggiravano presso le tombe» (*misop.* 344a). È noto l'episodio della purificazione, voluta da Giuliano, del borgo di Dafne dalle reliquie di san Babila, che si riteneva impedissero l'erogazione degli oracoli di Apollo. L'imperatore riteneva che tutti coloro i quali avevano lasciato il culto degli dèi per darsi a quello «dei morti e delle reliquie» avevano poi ricevuto come castigo la loro stessa empietà (*ep.* 114,438c). Il suo pensiero veniva qua e là tradotto in azioni violente da parte di pagani che «rovesciavano le tombe degli atei» (*misop.* 361ab); così in Palestina si ebbe la profanazione delle reliquie del profeta Elia e di Giovanni Battista (Philost., *h.e.* 7,4), a Emesa si diede fuoco a sepolture venerate e un sacello fu trasformato in tempio di Dioniso androgino (*misop.* 357c; Theod., *h.e.* 3,3).

A Giuliano erano evidenti le differenze di sostanza tra il culto ellenico degli eroi e quello cristiano dei martiri: ne parlò con il vescovo (criptopagano) Pegasio di Ilio, in carica all'epoca di Costanzo II (*ep.* 79). Il suo "manifesto" teologico in materia è contenuto nella sua epistola 89 dove, attaccando contestualmente il monachesimo, si appellava alla Bibbia per confutare il culto delle reliquie: i cristiani avevano riempito la terra di tombe e sepolcri e così facendo avevano aggiunto il culto di nuovi morti (i martiri) a quello dell'antico morto (Gesù); ma queste devozioni non sono conformi alla predicazione di Gesù, secondo la quale i sepolcri sono pieni di impurità (Mt 23,27); come dunque potevano i cristiani invocare Dio proprio lì (*Galil.* fr. 81)? Un testo di area antiochena, le *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* (28), ripropose l'obiezione negli stessi termini giulianei dopo non pochi decenni. Giuliano fu testimone della diffusa pratica di attendere un sogno rivelatore presso la tomba del martire (*incubatio*) e la identificò con la prassi condannata in Is 65,4; egli faceva risalire tutto ciò agli apostoli, avendo così l'occasione di accusarli di magia (*Galil.* fr. 82). L'*incubatio* era diffusa specialmente presso Antiochia (Chrys., *Iud.* 1,6), dove era raccomandata dai monaci; Giuliano la condannava anche

quando erano i pagani a praticarla come avveniva presso una spiaggia di Alessandria (*ep.* 59). Non ci meravigliamo che l'antiocheno Libanio (*or.* 62,10) abbia definito i cristiani *tout court* coloro che si aggirano presso le tombe dei morti. In riferimento alle persecuzioni, che giudicava da evitare, egli distinse tra coloro che furono processati: chi apostatò fu salvato, chi morì fu poi venerato al pari di un dio (18,122); citava il caso di Marco di Aretusa, condotto a morte dalla folla pagana, rilevando che ora riceveva onori simili a quelli riservati agli dèi (Lib., *ep.* 731).

In Africa, nel 390, il grammatico Massimo di Madaura, pagano e corrispondente di Agostino, probabilmente inasprito dalla legislazione coeva, proprio in una sua lettera all'Ipponense si sdegnò contro il culto dei martiri e delle loro reliquie; ne elencava non pochi ironizzando sui loro nomi esotici (probabilmente erano indigeni di osservanza donatista). Ecco il testo:

> Sono incapace di sopportare un errore così grave: chi infatti potrebbe tollerare che a Giove, che scaglia le folgori, si preferisca un Migdone; che a Giunone, a Minerva, a Venere e a Vesta si preferisca un Sanae, e – che orrore! – a tutti quanti gli dèi immortali il martire dei martiri Nanfamone? E tra questi viene accolta con un culto non minore anche Lucita e altri innumerevoli (nomi odiosi agli dèi e agli uomini) i quali, coscienti delle proprie azioni nefande, sotto apparenza di una morte gloriosa aggiungendo in realtà ai loro delitti nuove scelleratezze, hanno trovato, coperti d'infamia, una morte degna dei loro costumi e delle loro azioni. Intorno alle tombe di costoro s'affollano gli stolti, dopo aver abbandonato i templi e trascurato i Mani dei loro antenati, sicché diventa chiaro il presagio del poeta sdegnato per una tale follia: e nei templi dei suoi dèi Roma giurerà per delle ombre. Mi sembra anzi in un certo modo che in questo momento sia scoppiata una nuova guerra aziaca, in cui i mostri egizi osino scagliare contro gli dèi di Roma dardi che non avranno effetti duraturi (Maxim. Mad. ap. Aug., *ep.* 16.2).

Il pagano colpiva nel segno! Lo stesso Agostino denunziava la truffaldineria di alcuni monaci che mettevano in vendita false reliquie (*de op. monach.* 28,36), e il manicheo Fausto rimproverava i cristiani che si erano convertiti dal paganesimo di aver sostituito il culto dei loro dèi con quello dei martiri.

La rassegna potrebbe continuare. Claudiano (*carm. min.* 50) prendeva in giro il cristiano Iacobus[1], *comes* e *magister equitum* di Stilicone, per la sua devozione alle reliquie dalle quali sembrava si aspettasse la difesa dell'impero! E poi vi sono accenni alla sacralità del Vaticano per i cristiani nella

Historia Augusta [249]: nella biografia di Lucio Vero si dice che costui onorò con un sepolcro la carogna del suo cavallo proprio su questo colle (*v. Ver.* 6,4)[2]. In quella di Elagabalo si dice che questo imperatore proprio lì celebrò gare e giochi di elefanti, facendo rimuovere i *sepulcra Vaticana* che ostacolavano il suo proposito (*v. Helagab.* 23,1)[3].

Eunapio di Sardi nelle *Vitae sophistarum* (p. 424 Wright) dimostra di conoscere le articolazioni del culto dei martiri e delle reliquie. Partendo dalla notizia dell'insediamento di monaci a Canopo [250], presso Alessandria, accusava i monaci di aver "incatenato" l'umanità al culto di "schiavi" e descriveva con accuratezza e sprezzante ironia il rituale: si raccoglievano ossa e crani di uomini che erano stati condannati dai tribunali cittadini, si componevano delle sepolture e si procedeva al culto. Il martire era ritenuto un mediatore che faceva salire al cielo le preghiere degli uomini; egli poi esclamava: «Questo sono gli dèi che la terra oggi produce!». La definizione del martire come "mediatore" corrisponde a quella fornita da Teodoreto di Ciro (*Graec. affect. cur.* 8,10) e coglie appieno lo sviluppo di quello che sarebbe stato il culto dei santi in ambito cattolico. Eunapio, parlando di τάφοι ("sepolture"), sembra riprendere e contestare la definizione dei templi pagani come sepolcri, che è ricorrente nell'apologetica e che deriva dalla critica evemeristica alla religione la quale spiegava il culto degli dèi come un'evoluzione di quello reso a uomini famosi dell'antichità[4]. D'altro canto il vescovo Giorgio [201], parlando proprio del Serapeo di Alessandria, lo aveva sprezzantemente definito *sepulchrum* (Amm. Marc. 22,2,7). In ambiente alessandrino ci riporta un epigramma di Pallada che parla degli "elleni", i quali ora «condividono le speranze sepolte dei morti», e poi la famosa profezia dell'*Asclepius*, in cui si parla dell'Egitto come di terra santissima, una volta sede di templi e santuari, ma che sarebbe stata riempita di sepolcri e cadaveri[5].

Concludiamo ricordando Ammiano Marcellino, il quale fu l'unico tra i pagani a distinguere tra la venerazione delle reliquie (che deprecava) e la veneranda memoria dei martiri ai quali riconosceva invece un'ammirevole e immeritata morte (22,11,10). È sempre lo storico antiocheno che ci ricorda come il *quaestor sacri palatii* di Valentiniano I Flavius Eupraxius [244] consigliasse al suo imperatore di non condannare a morte tre magistrati cristiani, affinché non fossero poi venerati dai cristiani «come martiri, cioè come graditi alla divinità» (27,7,6).

28
Il monachesimo

Si è soliti affermare che le critiche mosse al monachesimo se avanzate da cristiani intesero colpire soltanto le sue deviazioni; se, invece, furono formulate da pagani, dimostravano la loro ignoranza del fenomeno. Uno studio più accurato ci persuade che le cose non stanno così: vi furono cristiani che ebbero a criticare i presupposti dottrinali e ascetici del fenomeno (e non solo le sue degenerazioni) così come vi furono pagani che dimostrarono di conoscerlo nei suoi vari aspetti.

Giova rintracciare alcune tra le molteplici motivazioni che sono all'origine del monachesimo. Nell'esperienza d'Israele la fuga nelle solitudini desertiche era sovente connessa alla ricerca e alla realizzazione di un incontro più personale con Dio. È l'esperienza di Mosè e di tanti profeti che acquisirono illuminazione dall'alto proprio nel deserto, in virtù di un'ascesi prodromica della visione interiore. Talvolta era una comunità che si ritirava nelle solitudini e si dava regole proprie. È il caso di coloro che nelle asperità del deserto di Giuda si chinavano sulle Scritture per attingervi i "segni dei tempi" e per procacciare la purezza interiore.

Negli scritti neotestamentari non troviamo alcun modello di vita "monastica" se non in alcune esortazioni di Gesù, le quali sono da ricondurre a quei modelli profetici a cui s'è fatto or ora cenno e alle aspettative dell'apocalittica, in vista della cessazione del presente sistema di cose e dell'instaurazione del Regno di Dio. In questa luce è da intendere il discorso delle beatitudini in Mt 5, che è quasi il "manifesto" di questa visione. E poi il soggiorno di Gesù nel deserto per quaranta giorni. Anche per formare il suo primo gruppo di seguaci Gesù mise nel conto l'abbandono delle famiglie (Lc 14,26), il disinteresse per l'abito e per il cibo, la mancanza di uno stabile rifugio (Mt 19,21). Ma sono tutti temi funzionali a proclamare il primato dell'imminente Regno di Dio. In effetti nei primi tre secoli della loro storia alle comunità cristiane (formate

nella stragrande maggioranza in ambienti di cultura ellenistico-romana) questi rigori ascetici furono sostanzialmente estranei, tranne che in circoscritti raggruppamenti di gnostici spiritualisti, marcioniti o encratiti. Qualcosa di simile ai modelli rinunciatari degli asceti del deserto poteva essere ravvisato nell'esperienza dei cinici o in certe pratiche neopitagoriche. Ma queste forme di vita costituivano gli esiti di percorsi intellettuali e non certo il frutto di ispirazioni interiori, come nel caso dei rinunciatari giudei e cristiani. Clemente Alessandrino (*quis div.* 11) distinse tra le motivazioni dei cristiani e quelle dei saggi pagani adottate «Per meglio dedicarsi allo studio delle lettere e a dottrine morte, o per ottenere una inutile fama e gloria effimera».

Per i cristiani del IV secolo il monachesimo fu un'occasione di "morire a questo mondo" in un'epoca in cui, con le sempre più numerose leggi a sostegno della Chiesa, era preclusa l'esaltante esperienza del morire per Gesù. Il monaco fu persuaso di rivivere l'esperienza che era stata già quella del martire[1].

Le critiche di pagani al monachesimo risalgono ai secoli IV e V; sono infatti piuttosto atipiche le parole di apprezzamento per gli asceti cristiani che leggiamo in un testo attribuito a Galeno [82]. I principali autori "antimonastici" furono Giuliano e Libanio, i quali seppero cogliere anche i lati destabilizzanti dal punto di vista sociale ed economico. Ciò a loro non fu difficile: oltre a essere imbevuti di cultura classica erano, rispettivamente, imperatore e prefetto del pretorio d'Oriente, due altissime cariche che conferivano una dettagliata conoscenza di uomini e situazioni.

Tra le pagine giulianee troviamo un'invettiva contro coloro che sono detti "apotactiti"[2] (ἀποτακτῖται). Qui si ravvisa una forte preoccupazione per un tipo nuovo d'economia che stava per affermarsi, quella monastica, che, con le sue grandi *insulae* inserite in un contesto di recessione, avrebbe caratterizzato il profilo del Medioevo che bussava alle porte. I giudizi giulianei sono inseriti nel contesto della sua polemica contro i cinici[3], ai quali egli equiparò gli asceti cristiani:

> Da molto tempo io vi ho affibbiato questo soprannome e ora credo bene anche di scriverlo. "Rinuncianti" li chiamano gente siffatta gli empi galilei. La maggior parte di costoro rinuncia a poca cosa per portarsi via molto anzi ogni cosa da tutte le parti e per di più si procacciano onori, cortei che li accompagnano e complimenti. Qualche cosa di simile è anche il vostro sistema tranne forse il cavar danari [...]. Il motivo è forse che nulla può esser per voi pretesto per esigere spe-

> ciosamente tasse (φορολογεῖν) come fanno essi, quella che non so come chiamano elemosina (ἐλεημοσύνη). In tutto il resto però perfettamente vi assomigliate. Avete abbandonato la patria come quelli, vagabondate dovunque e date molestia al mio accampamento ben più e più sfrontatamente di quelli (Iul., *or.* 7; *c. Heracl.* 224a-c).

Ambedue i gruppi sembravano uomini senza patria, ma i primi si dimostravano bravi nel raccogliere soldi adducendo motivazioni di ordine teorico e, in forza di queste, si rivelavano ancora più fastidiosi con il loro questuare negli accampamenti. Sembra che il pagano attesti un incipiente (ma già vistoso) processo di accumulazione di beni da parte delle comunità di asceti cristiani; e non si tratta soltanto di possedimenti, ma anche di tutta una potenza in termini di immagine, radicamento, influenza: i monaci, rinunciando a «poca cosa (μικρά)» ottengono parecchio (πολλά), cioè si procacciano la fruibilità di tutti i beni comunitari e poi onori, cortei, consenso. Giuliano era consapevole che il monachesimo costituiva l'ala marciante della missione cristiana. Nella sua epistola 84 al sommo sacerdote pagano della Galazia Arsacio egli elencò tre fattori che avevano determinato la diffusione del cristianesimo: la filantropia verso gli stranieri, la cura nel seppellire i morti, un atteggiamento di simulata austerità. Quest'ultimo vuol descrivere precisamente il comportamento dei monaci. V'è poi un'altra epistola, l'89b, nella quale dopo un attacco al fenomeno dei martiri (che il pagano lucidamente collega al successivo "morire al mondo" dei monaci) v'è l'affondo:

> Mentre per natura l'uomo è un animale socievole e civile, vi sono di quelli che cercano luoghi deserti, invece delle città, asserviti a dèmoni malvagi dai quali sono trascinati a questa misantropia. La maggior parte di loro ha anche escogitato catene e gioghi; a tal punto da ogni parte li incalza il dèmone perverso a cui spontaneamente si sono affidati, ribellandosi agli dèi eterni e salvatori.

Queste righe ci aiutano a comprendere il fosco ritratto che Giuliano, scrivendo a Fotino (*ep.* 90), fa di Diodoro di Tarso, che accusa di aver apostatato dalla cultura ellenica e di essere vessato da dèmoni portando sul suo stesso corpo emaciato i tristi segni del suo turbamento d'anima. È paradossale notare come questi segni di consunzione fisica siano stati letti da un altro grande antiocheno, Giovanni Crisostomo, in modo opposto, cioè come evidenze di una santa rinuncia agli insani piaceri della vita. Giuliano stesso amò vivere in modo rinunciatario, adeguandosi a un'ascesi di tipo

platonico che lo teneva lontano da quel lusso al quale, come imperatore, avrebbe potuto accedere. Ma l'ascesi giulianea era diversa da quella dei cristiani, essa si basava su convincimenti di ordine filosofico atti a meglio sintonizzarsi con il cosmo divino, laddove il monaco voltava le spalle al mondo e ai suoi valori per imitare Cristo e ciò nella beata speranza della dissoluzione di questo cosmo e dell'avvento di una nuova economia. La critica di Giuliano al monachesimo in quanto esercizio di rinuncia cavalcava due distinti filoni, di cui il primo sembra essere più antico, poiché si limitava a denunciare la perniciosa polverizzazione di beni da parte dei nuovi asceti, e l'altro sembra invece più nuovo, in quanto prende di mira la costituzione di nuovi centri di potere economico: i monasteri. Libanio accusava i monaci di appropriarsi delle terre dei contadini semplicemente dichiarandole «sacre» (*or.* 30,11), e Zosimo (5,23,4) affermava che i monaci «si sono appropriati di molta terra e, con il pretesto di distribuirla ai poveri, hanno resi poveri quasi tutti».

Libanio, andando oltre il suo imperatore, non fu certamente tenero con i monaci. Già nel 363 scriveva al *praefectus Urbis Constantinopolitanae* Domizio Modesto[4] mettendolo in guardia contro costoro definiti «uomini senza focolare». Il *praefectus*, che palesò il suo paganesimo nell'età di Giuliano per poi aderire alla fede ariana nell'età di Valente, fu anche destinatario di una *constitutio* (*CTh* 12,1,63) del 370 con la quale ai *continentes* si vietava la frequentazione di vedove e *pupillae*, e si ordinava a coloro che, con il pretesto della vita religiosa, erano fuggiti nelle comunità monastiche, il ritorno alle proprie municipalità, con la connessa assunzione degli oneri curiali [383]. Nel 374 Libanio (*or.* 62,10), rievocando l'atmosfera irrespirabile della corte di Costanzo II, denunciava gli intrighi di cui si rendevano protagonisti persone emaciate, nemici degli dèi, frequentatrici di tombe, in altri termini i monaci. Nel 381 paragonava la prosperità dei campi nell'età di Giuliano con la loro miseria contemporanea, e attribuiva la colpa del declino non solo a una pesante tassazione ma anche a un male peggiore: «una folla stipata nelle caverne, individui saggi solo per gli abiti che indossano» (*or.* 2,32). È qui chiaro il riferimento a una duplice azione deleteria dei monaci: l'abbandono del lavoro delle terre e la distruzione dei santuari rurali (pagani), veri sacelli chiamati da sempre a vigilare sulla fecondità dei campi. Questo tema Libanio l'avrebbe ampiamente sviluppato di lì a poco, intorno al 384, nella famosa sua orazione trentesima *Pro templis*, il cui assunto principale è costituito proprio dalla denuncia di tali distruzioni insieme a un appello per la libertà di culto per i pagani. Qui

l'oratore si dilunga sul ritratto dei monaci, uomini vestiti di nero che divorano più degli elefanti, che stancano chi serve nelle loro coppe il vino che tracannano, che ostentano pallore innaturale e rifuggono dal lavoro vivendo a spese altrui. Hanno fomentato un'autentica guerra civile con i loro assalti ai templi nel corso dei quali hanno trovato la morte vecchi e bambini che lì trovavano un qualche sostentamento. I templi! Autentiche "anime" delle campagne ora ridotte in polvere e rovine. Significativa anche la critica sociale: gente che aveva appena abbandonato l'esercizio dei più vili mestieri e ora, digiuna di ogni paideia, discettava con arroganza sul cielo e su chi lo abita. Nella pagine di Libanio v'è l'accorata vibrazione di chi assiste allo scardinamento del suo mondo, ma anche il disappunto del possidente che avverte la minaccia di sconvolgimenti che alteravano gli equilibri sociali e quindi quelli economici. Libanio attribuiva ai monaci esattamente quei vizi dai quali più di ogni altra cosa costoro avrebbero dovuto astenersi: dunque, ben conosceva il modello a cui avrebbe dovuto attenersi chi abbracciava il *propositum* monastico.

Le critiche pagane vanno contestualizzate con tutta una normativa che è contenuta nel *Codex Theodosianus*. È del 390 una legge (*CTh* 16,3,1) con la quale Valentiniano I, Teodosio I e Arcadio si rivolgono al prefetto del pretorio d'Oriente Flavio Eutolmio Taziano (388-392)[5] ordinando ai monaci di non entrare nelle città ma di soggiornare esclusivamente in *deserta loca* e *vastas solitudines*. La *ratio* di questa norma s'intende grazie al racconto di Libanio (*or.* 45) di quanto era avvenuto ad Antiochia, presso il tempio di Dioniso, dove il *consularis Syriae* Tisamenus[6] stava amministrando la giustizia a carico di un omicida. Fu allora che una turba di monaci irruppe al fine di mandare all'aria il processo. E ci riuscì, poiché Tisamenus si alzò di scatto dalla sedia e scappò via per non impelagarsi mai più in quell'affare. V'erano stati altri episodi del genere: nel 387, sempre ad Antiochia (Theod., *h.e.* 5,20) e, nel 388, a Callinico, dove i monaci avevano distrutto i locali di culto di valentiniani e giudei (Ambr., *ep. extra collectionem* 1).

Dopo due anni questa legge fu abrogata (*CTh* 16,3,2), concedendo ai monaci di poter entrare nelle città; ma non si trattava di un dovuto riconoscimento dei loro diritti, bensì di un tentativo di rimediare al comportamento di quanti, trasgredendo il divieto, entravano in città cercando così il pretesto per atteggiarsi a martiri e incorrere in punizioni, che però riuscivano a trasformare in teatrali esibizioni atte a consolidare il consenso a loro favore. Dunque, si scelse il male minore, ma indubbiamente la *ratio*

che presiedeva alle due leggi consisteva nella volontà di arginare i danni causati dai monaci. L'imperatore Teodosio I poteva dire ad Ambrogio di Milano: «Monaci multa scelera faciunt».

Queste due norme relative al monachesimo furono ispirate dal loro destinatario, il pagano Taziano. La sua prefettura, salutata da Libanio come apportatrice di "salvezza", mirò ad arginare i guasti determinati dalla politica del filocattolico suo predecessore, Materno Cinegio (384-388)[7], che spesso aveva assicurato protezione agli *eversores*. Vi sono altri provvedimenti che caratterizzano l'azione di Taziano: *CTh* 16,4,2 (16 giugno 388), che vietava discussioni pubbliche in materia di religione al fine di non dar luogo a turbolenze; *CTh* 16,2,27 (21 giugno 390) che tutelava i diritti dei parenti da troppo facili devoluzioni alla Chiesa. E poi il divieto del 392 ai religiosi di proteggere i criminali condannati. Le circostanze richiedevano simili interventi e la sua moglie cristiana, Pantadia, non poté influenzare in modo diverso tale politica generale.

Non troviamo in Ammiano alcun accenno al monachesimo, se non una marginale notizia secondo la quale nel 359 il re persiano Shapur II, dopo aver espugnato le fortezze romane in Armenia, trovò «vergini consacrate secondo la religione cristiana al culto divino» (18,10,4). Tale silenzio probabilmente fu determinato dal desiderio di evitare un'occasione di sicura polemica anticristiana.

Di tutt'altro tono è il comportamento del dittico di storici pagani Eunapio e Zosimo. Il primo, per quel che oggi c'è dato di leggere, rimproverò ai monaci l'assenza di amor patrio e il culto dei martiri e delle reliquie. Nelle sue *Vite dei sofisti* si insiste sull'insediamento dei monaci in luoghi una volta sacri secondo la tradizione. La critica è pesante: si tratta di uomini che sono tali solo in quanto alle apparenze, in realtà il loro stile di vita è quello dei maiali; compiono in pubblico azioni innominabili; la loro pietà consiste nel disprezzare tutto quanto attiene al divino per tradizione. Era facile a chiunque paludarsi di nero e ostentare in pubblico siffatto disprezzo al fine di esercitare un potere tirannico (Eun., *v. soph.* pp. 422-4 Wright). Più oltre (p. 438 Wright) Eunapio riporta la profezia di un ierofante di Eleusi: con un medesimo processo si sarebbe verificata la distruzione dei templi, la fine del culto eleusino e la rovina dell'Ellade. Lo storico ne vide la realizzazione quando nel 395 Alarico invase la Grecia attraversando le Termopili: tale sciagura fu favorita da uomini avvolti in mantelli neri, i monaci! Egli dichiarò che avrebbe sviluppato tali temi nella sua *Storia nuova* e Fozio, che ebbe quest'opera tra le mani, attesta

che essa era infarcita di invettive anticristiane, le quali furono poi fatte cadere in occasione di una sua seconda edizione, che è quella di cui oggi disponiamo frammentariamente. Qui appare l'abbinamento tra religione cristiana, monaci e barbari distruttori. Lo storico afferma che questi ultimi ben conoscevano la considerazione alta di cui godevano i monaci presso i "romani", e pertanto ne copiarono l'abito per rendere più agevole l'attraversamento del *limes*: operazione facile poiché, per esser monaco, che cos'altro si richiedeva se non spazzar la terra con lugubri vestiti (FHG IV, pp. 38-9, n. 55)?

Zosimo (5,23,23), che da Eunapio fu ispirato, come abbiamo visto [380], parlò dei monaci descrivendoli come individui asociali, inadatti al lavoro ma accaparratori di beni.

Pallada in epigrammi conservatici nell'*Antologia Palatina* ironizzava sul termine stesso "monaco": se sono solitari perché si aggregano? Fu testimone delle *eversiones* templari della sua area e indirizzò un epigramma a Ipazia, la filosofa pagana uccisa nel 415 in un contesto di violenze tra pagani e cristiani dove, tra questi ultimi, Cirillo d'Alessandria e i monaci al suo seguito la fecero da protagonisti.

Concludiamo questa breve rassegna con Rutilio Namaziano che, all'epoca di Onorio, fu *magister officiorum* e *praefectus Urbis Romae*. Egli espresse nel suo *Il ritorno* la struggente nostalgia per il passato glorioso dell'Urbe. A proposito di insediamenti monastici nell'isola di Capraia, ci ha offerto due brani denigratori che sono gli unici sopravvissuti dalla letteratura pagana d'Occidente:

> Avanzando nel mare già si vede innalzarsi la Capraia, isola in squallore per la piena di uomini che fuggono la luce. Da sé con nome greco si definiscono "monaci", per voler vivere da soli, senza testimoni. Della fortuna, se temono i colpi, paventano i doni. Si fa qualcuno da sé infelice per non esserlo? Che pazza furia di un cervello sconvolto è mai questa: temendo i mali, non sopportare i beni? O dei misfatti esigono da sé la pena, a sé stessa galera, o nero fiele ne gonfia i tristi visceri. Così assegnò diagnosi di eccesso di bile Omero alle bellerofontiche ansie ipocondriache. Colpito infatti dai dardi di un crudele dolore, il giovane si dice abbia preso in disprezzo il genere umano (*de redit.* 1,440-452).

E poi, il racconto della conversione monastica di un giovane di alto ceto:

> Nel mare sorge, cinta dai flutti, la Gorgonia a mezzo fra le coste di Pisa e le Cirnaiche. Distolgo gli occhi dagli scogli, monumento di una recente sventura: era

perduto qui, vivo cadavere, un concittadino. Da poco infatti un giovane nostro, di illustri natali, né inferiore per censo e matrimonio, uomini e terre, spinto dalla follia, ha lasciato, pratica ignobili latebre, credulo esule. Pensa, infelice, di lordure vogliono nutrirsi le cose del cielo e si opprime da sé con più violenza di una vendetta degli dèi adirati. Setta peggiore, chiedo, di Circe e i suoi veleni? Erano i corpi, ora i cuori, a farsi porci (1,515-526).

29
Economia, povertà e ricchezza nella Chiesa

Ai più attenti osservatori pagani non sfuggirono gli aspetti economici del cristianesimo antico, nei suoi presupposti scritturistici e nella sempre più efficace organizzazione delle comunità.

La più antica teodicea d'Israele collocava in questa vita ogni castigo e ogni remunerazione divina, posto che l'oltretomba, detto *Sheol*, era luogo di non vita. La più evoluta sensibilità di apocalittici e altri gruppi (dove collocheremo lo stesso Gesù) anelava all'instaurazione del Regno di Dio inteso anche come ribaltamento degli umani equilibri, dove troppo spesso il giusto pativa e l'empio trionfava. Da qui l'alta considerazione per il povero che pervade tanta parte della predicazione di Gesù, di cui ai pagani non sfuggì quanto qui elencato:

- l'episodio del giovane ricco[1], in particolare il vender tutto e dare ai poveri per acquisire un tesoro nei cieli[2], è citato da Mac. Magn. 3,5 e forse vi allude l'autore pagano della commedia *Querolus sive aulularia*[3] [395]. Il riferimento al cammello che non può passare per la cruna di un ago[4] è presente come citazione precisa in Celso (Or., *Cel.* 6,16) e nel pagano di Macario (3,5), e come allusione di nuovo in Celso (Or., *Cel.* 7,18).
- L'esortazione ai discepoli di vender tutto e dare in elemosina (Lc 12,33) fu citata da Giuliano (*Galil.* fr. 100) e fu anche oggetto della *quaestio de Novo Test.* 69 dell'Ambrosiaster.
- La rinuncia totale anche al genitore per essere discepoli (Lc 14,26) è ricordata dal pagano di Macario[5].
- L'affermazione di Gesù «i poveri li avrete sempre con voi»[6] fu oggetto di un'articolata critica del pagano di Macario (3,7).

D'altro canto già nei vangeli è attestata l'esistenza di una sia pur embrionale organizzazione economica per sostenere la missione di Gesù e dei dodici[7]. Paolo ha proceduto in questa direzione attribuendo a Gesù l'affermazione secondo la quale «quelli che annunciano l'evangelo vivano del

vangelo» (1 Cor 9,14) e la tradizione paolina ha poi istituzionalizzato il sostegno al presbitero da parte della comunità (1 Tm 5,17). Sta di fatto che, già per quell'epoca, era palpabile una rete economica di solidarietà che vincolava i credenti in Gesù: donne di condizione agiata erano attive nel sostenere la Chiesa[8]. Valga come esempio anche la colletta organizzata da Paolo a beneficio dei credenti bisognosi della Giudea (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rm 15,25-27). Si spiega come già sin d'allora la porta sia stata aperta per approfittatori che girovagavano alla ricerca di profitto con il pretesto del ministero; contro costoro metteva in guardia un antichissimo testo cristiano come la *Didaché* (12,1-5).

La più antica testimonianza pagana sui cristiani contiene un riferimento all'obbligo che costoro assumevano di relazionarsi onestamente con il patrimonio. È la lettera di Plinio [62] dove si ricorda la confessione di credenti secondo la quale costoro si impegnavano con un *sacramentum* «ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent»: per un cristiano dunque è un tratto caratterizzante il rispetto dei contratti e il restituire un *depositum* ricevuto. I contenuti del *sacramentum* prestato dai credenti facevano fronte alle critiche che sul loro conto circolavano tra i pagani: si volle rispondere all'accusa secondo la quale i cristiani sarebbero stati inerti o poco affidabili per quanto concerneva il lavoro e le transazioni commerciali (*infructuosi negotiis*), come attesta un'accusa trasmessaci da Tertulliano (*apol.* 42,1-3). Tuttavia, se qui *depositum* sta per "cassa della comunità"[9] gli interrogati avrebbero avuto presente l'accusa pure ben attestata di trafficare truffaldinamente.

Nel II secolo una rete di solidarietà rientrava nell'ordinaria organizzazione economica che le comunità cristiane si davano (Iust., *1 apol.* 67,1.6). L'arca della comunità era un *depositum pietatis* (Tert., *apol.* 39, 5-6), uno strumento di reciproco sostegno che non aveva corrispondenti nel mondo "pagano" e che attraeva l'attenzione malevola di osservatori esterni, persuasi che la Chiesa fosse un'organizzazione non soltanto celata ma anche dedita a praticare forme di sostegno per chi vi apparteneva, e che potevano tradursi in boicottaggio per chi non ne faceva parte. Ne nascevano maldicenze già da tempo ben diffuse contro i giudei. L'economia dei cristiani già per quell'epoca antica poteva prestare il fianco a forme degenerative riconducibili ai seguenti due pericoli, e cioè alla possibilità di attrarre guide ecclesiastiche desiderose di arricchirsi e gente tesa ad approfittare di ciò che appariva come una forma di bengodi e pronta a sfruttare la buona fede dei fratelli.

Il pericolo era palese anche agli occhi dei cristiani: Erma (*sim.* 9,26,2) denunciò i diaconi che si arricchivano derubando dalle casse della Chiesa e così sottraevano a vedove e orfani quanto invece sarebbe spettato loro. La critica di Luciano è contenuta nel suo *La morte di Peregrino* (13-14) [95], e così si conclude: «fu così che per Peregrino [...] giunsero per il suo arresto un gran mucchio di soldi (πολλὰ χρήματα), da cui riuscì persino a ricavare una bella rendita». Aspetto principale della sua satira era la creduloneria dei cristiani, tanto ingenui da dilapidare le loro sostanze a favore del primo scaltro venuto: «Perciò qualsiasi ciarlatano, qualsiasi imbroglione si presenti loro con le tre tavolette, in breve fra quei poveri ignoranti riesce a fare i miliardi».

Per quanto possiamo sapere Celso non criticò gli aspetti economici della cristianità; si interessò al dittico povertà/ricchezza, ma non gli sfuggì la massima di Gesù pronunciata al giovane ricco:

> La sentenza di Gesù contro i ricchi, secondo cui "è più facile per un cammello passare per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio", è stata evidentemente mutuata da Platone (*leg.* 5,743a); Gesù ha alterato il detto platonico, in cui Platone afferma: «È impossibile per chi è eccezionalmente buono essere al contempo straordinariamente ricco» (Or., *Cel.* 6,16).

Qui la polemica rientra nel più generale tema controversistico dei *furta* di massime sapienziali che pagani e cristiani si rinfacciavano vicendevolmente nei loro dibattiti. Lo stesso poteva dirsi per l'altra celebre frase («porgi l'altra guancia», Mt 5,39; Lc 6,29) che altrove (Or., *Cel.* 7,58) il pagano accusava di essere derivata dal *Critone* di Platone. La controversia continuò per lungo tempo: Ambrogio di Milano compose un'opera contro quei pagani i quali affermavano che i precetti di Gesù fossero attinti da Platone («qui de Platonis libris dominum profecisse contendunt»). Agostino (*ep.* 31,8; *doctr. Christ.* 2,28,43) di questo libro volle procurarsene una copia chiedendola a Paolino di Nola e asserendo scandalizzato che «i fedeli lettori di Platone [...] hanno avuto il coraggio di affermare che tutti i pensieri del nostro Signore Gesù Cristo, che essi sono costretti ad ammirare e celebrare, egli li avrebbe appresi dai libri di Platone». Sempre Celso, in un testo che abbiamo già discusso, puntò il dito sulla contraddizione tra le raccomandazioni alla povertà di Gesù e i tuonanti proclami del Dio dei giudei che, attraverso Mosè, induceva costoro a perseguire ricchezza, potenza, forza del numero, prevalenza sui nemici [95].

La diffusione del cristianesimo tra le classi agiate poneva il problema di conciliare le raccomandazioni pauperistiche di Gesù con una legittimazione della ricchezza così da far sentire a proprio agio convertiti facoltosi. Clemente, autore del *C'è salvezza per il ricco?*, inseriva la ricchezza negli *adiaphora*, cioè nelle realtà il cui valore, secondo l'etica stoica, dipendeva dall'uso che se ne faceva. Nel III secolo la movimentazione economica delle chiese diventò rilevante. A Roma la comunità di Teodoro "il banchiere" fu in grado di offrire centocinquanta danari di stipendio mensile al suo vescovo Natale (Eus., *h.e.* 5,28,10). Il diacono Callisto aveva impiantato una sua banca (τράπεζα) nella zona della «piscina pubblica» (*Regio XII*), prestando a interesse, locupletando e poi fallendo ma comunque rimanendo sempre in sella. Ne siamo informati dall'autore dell'*Elenchos* (9,12), che di lui racconta peste e corna. In Africa un personaggio di tutto rilievo come Cipriano con il suo *De opere et elemosynis* offriva una geniale soluzione al problema antico del perdono dei peccati commessi dopo il battesimo, ossia generose offerte alla comunità; e poi aggiungeva la centralizzazione del ruolo della Chiesa e del vescovo in tal genere di adempimenti. Lo stesso vescovo, nell'undicesimo capitolo del suo *De habitu virginum*, ammaestrava le ricche cristiane a destinare i loro beni in modo da provvedere alla loro salvezza. Cipriano ci testimonia anche della corresponsione a presbiteri da parte del tesoro della Chiesa di *divisiones mensurnae* e di *sportulae*, cioè di stipendi fissi mensili e donazioni occasionali; contestualmente egli denunciò *stipes oblationes et lucra* a cui miravano membri del clero avidi (*ep.* 65,3). Erano facilmente prevedibili le degenerazioni denunciate dallo stesso Cipriano nel sesto capitolo del suo *De Lapsis*: presbiteri amanti del bel vivere e a caccia del patrimonio di credenti ingenui, vescovi che abbandonavano la loro sede per inseguire miraggi di ricchezza in terre lontane, oppure praticavano l'usura o andavano a caccia di testamenti ed eredità. E ancora: il vescovo romano Cornelio scrisse a Cipriano (Cyp., *ep.* 50) per metterlo in guardia contro un certo Nicostrato, seguace di Novaziano, accusato di ruberie a danno del patrimonio della sua padrona e, cosa più grave, di aver sottratto alla chiesa ingenti somme. Contro costui si scagliò poi Cipriano (*ep.* 52) sempre accusandolo di aver saccheggiato la cassa della comunità e di non aver «restituito i depositi alle vedove e agli orfani».

Comprendiamo come mai di lì a poco la persecuzione di Valeriano [119] abbia previsto la requisizione dei beni delle comunità. E ciò potrebbe quadrare con il fatto che – come asseriva Dionigi d'Alessandria – l'ispiratore sarebbe stato Macriano, il suo "ministro delle finanze" e custode

del tesoro dell'esercito. Questa situazione non poteva lasciare indifferente Porfirio il quale accennò, con toni fortemente critici, all'azione di quei pastori d'anime cristiani che circuivano donne di condizione agiata al fine di carpirne i beni:

> Paolo ha sottomesso tutta la terra, dall'Oceano fino al Mar Rosso. Qualcuno potrebbe dire "tutto ciò lo hanno fatto per interesse (*lucri causa*)". Dice infatti Porfirio: «Gente zotica e miserabile (*rusticani et pauperes*), ché non avevano nulla; per mezzo della magia hanno operato qualche miracolo. Ma operare miracoli non è un fatto eccezionale, poiché operarono miracoli anche i maghi d'Egitto in contrapposizione a Mosè; ne operarono Apollonio e Apuleio, e ne fecero un'infinità!». Ti concedo, o Porfirio, che essi abbiano operato i miracoli per mezzo della magia, al fine di "accaparrarsi le ricchezze di donnette facoltose (*ut divitias acciperent a divitibus mulierculis*) che essi avevano irretite". Questo infatti tu affermi. Ma allora perché sono morti? Perché sono stati crocifissi? (*c. Christ.* fr. 4).

Il passaggio di beni dai legittimi detentori alla disponibilità di pastori e chiese dové talmente colpire Porfirio che egli lo ritenne un tratto caratterizzante già dell'azione missionaria dei primi apostoli. Questa critica poteva nutrirsi di quel consolidamento dei beni ecclesiastici indotto dal provvedimento di abrogazione degli editti del padre Valeriano di cui Gallieno si era fatto promotore nel 260 (Eus., *h.e.* 7,13). È significativo il fatto che sia stato Girolamo a rimanere colpito da questa specifica osservazione del suo avversario. Egli componeva il trattato esegetico che ce la trasmette, il *Tractatus in psalmos* LXXXI, in quello stesso anno 390 nel quale veniva promulgata una legge (*CTh* 16,2,27) [382], tendente ad arginare il fenomeno dell'incauta donazione di beni ai membri del clero da parte di donne anziane: una norma che mirava a contrastare proprio il fenomeno che Porfirio aveva a suo tempo denunziato. Lo Stridonense, inoltre, era stato in prima persona catalizzatore della conversione di ricche dame romane e del loro abbracciare il *propositum* monastico con la conseguente alienazione dei loro beni a beneficio di opere ecclesiastiche. Girolamo doveva avvertire la causticità dell'accusa pagana e forse ebbe timore che essa avrebbe potuto corroborare i rilievi malevoli di cristiani che avversavano la propaganda ascetica. Sempre in questo 390 Girolamo esortò il clero a non entrare nelle case di vedove e giovinette descrivendo un quadretto il cui realismo è pari solo alla sua notoria *vis polemica*: vi sono alcuni chierici che assistono vecchi decrepiti non esitando a maneggiare i loro più immondi umori, ma quando il medico in visita afferma che la loro condizione è migliorata

costoro, pur simulando contentezza, interiormente soffrono vedendo allontanare il momento in cui avrebbero carpito i beni dei loro assistiti. Le medesime situazioni denunciate da autori ecclesiastici e tenute presenti dal legislatore sono riflesse in brani di autori pagani.

Giuliano sembra consapevole dei movimenti che interessavano la società e l'economia. Egli riprese con ironia il tema evangelico del rifiuto della ricchezza per entrare nel Regno di Dio nella sua *Epistola agli Edesseni* (*ep.* 115 Bidez). Occasione della missiva fu la ruberia perpetrata ai danni della comunità valentiniana dalla comunità ariana «imbaldanzita dalla ricchezza», come nota l'imperatore, a causa delle benevolenze usatele da Costanzo II. Giuliano dispose il sequestro dei beni degli ariani e la loro assegnazione all'esercito (se moneta) o al fisco imperiale (se proprietà). In tale occasione egli ricordò «la loro legge più degna d'ammirazione [che] impone loro di rinunciare a quello che possiedono per poter seguire più facilmente la strada che porta al regno dei cieli» e pertanto, con buona dose di caustica ironia, dispose i sequestri affinché «divenuti poveri rinsaviscano e non siano esclusi da questo regno celeste a cui aspirano».

Più articolata e puntuale è la critica al precetto gesuano del vendere ogni bene e darlo ai poveri (Lc 12,33), il cui testo abbiamo già riportato [228]. Notiamo che Giuliano non fa riferimento agli aspetti contraddittori (come già Celso) o ad accuse *ad personam* (come già Porfirio), ma denuncia la generale impossibilità di mettere il precetto in pratica, insieme alla sua intrinseca perniciosità sociale. L'episodio evangelico del giovane ricco aveva posto molto per tempo problemi agli esegeti cristiani e soltanto un ricorso all'esegesi allegorica poteva cavare le castagne dal fuoco: la raccomandazione di Gesù andava interpretata allegoricamente; le ricchezze da cui bisognava liberarsi erano i vizi che funestano l'anima (Clem. Alex., *quis div.* 11).

Nell'età di Giuliano, con l'esplosione del fenomeno monastico, specialmente in Egitto e intorno ad Antiochia, si riproponeva il tema della rinuncia ai beni per chi intendeva perseguire la perfezione cristiana, e si svolgeva una lettura esasperatamente letteralista dei brani biblici che ne erano a fondamento. Per tale motivo le critiche giulianee in materia di povertà/ricchezza dei cristiani vanno ad arricchire anche il dossier dei testi animonastici. *In primis* la denuncia del fatto che all'impoverimento di chi abbracciava il *propositum* corrispondeva l'arricchimento di nuovi centri di potere (Iul., *or.* 7; *c. Heracl.*, 224a-c).

Giuliano si era accorto che l'economia di carità dei cristiani era formi-

dabile ingrediente proselitistico e fondamento per consolidare il potere del vescovo che, così agendo, accreditava sé stesso come *patronus* e dava volto e visibilità a masse ingenti di diseredati che prima erano invisibili[10]. Ne parla nell'epistola indirizzata a Teodoro, sommo sacerdote pagano dell'Asia. *In primis* tratta la *quaestio* (che troveremo pari pari tra quelle raccolte dall'Ambrosiaster) delle origini della povertà, colpa non già di una volontà degli dèi, ma di meccanismi sociali, di uomini famelici e feroci con i più deboli o i più disinteressati:

> Vedendo costoro [= i poveri], i più ne rimproverano gli dèi. Ma non sono gli dèi gli autori della loro povertà: l'insaziabilità nostra, di noi che già possediamo, è causa per gli uomini di un'immagine non veritiera degli dèi e per gli dèi di un ingiusto rimprovero [...]. Chi, infatti, è mai diventato povero per aver dato parte dei suoi beni al suo prossimo? Io che spesso sono stato prodigo con i bisognosi, ne ho ricevuto un profitto moltiplicato, sebbene io sia un mediocre affarista, e non mi sono mai pentito della mia prodigalità. Non parlo del presente [...] ma quando ero ancora un privato cittadino [...] mi fu conservata intera l'eredità di mia nonna, tenuta arbitrariamente da altri, mentre del poco che avevo spendevo e distribuivo ai bisognosi. Bisogna dunque far parte delle proprie ricchezze a tutti gli uomini, ma con maggiore libertà agli uomini onesti; agli indigenti e ai poveri in modo sufficiente alla loro necessità. Direi anche, sebbene ciò possa sembrare un paradosso, che sarebbe atto pio dare abiti e nutrimento anche ai nemici (*ep.* 89b, 290d).

Questo testo, dai toni apparentemente evangelici, presenta una filigrana anticristiana. Nell'affermazione secondo la quale nessuno si è impoverito perché ha donato ai bisognosi colgo una polemica implicita contro il radicalismo della prassi cristiana quale, ad esempio, è denunciata in Porfirio (*c. Christ.* fr. 4) e nell'anonimo di Macario (3,5), i quali denunciano casi concreti di impoverimento tra convertiti al cristianesimo. Giovanni Crisostomo (*eleem.* 4), che operò nell'Antiochia in cui Giuliano aveva lasciato traccia, insisté sul fatto che nessuno era diventato povero per aver soccorso i diseredati, contestando così l'esplicita affermazione dell'imperatore pagano.

Le denunce di Giuliano e di Libanio sullo sfaldamento dell'economia cittadina e la creazione di chiese e monasteri in quanto nuovi plessi di potere economico non si muovevano nel vuoto. Andiamo a rileggere alcune *constitutiones* conservateci nel *Codex Theodosianus*. Ma, prima ancora, ricordiamo la graffiante battuta del pagano Vettio Agorio Pretestato [266],

praefectus Urbis Romae all'epoca del lungo episcopato romano di Damaso (366-384). Egli affermò di essere disposto a diventare cristiano ove mai gli fosse stato conferito lo *status* di vescovo di Roma (Hier., *c. Ioh. Hierosol.* 8). Ammiano (27,3,14) ci aiuta a capire il senso della battuta quando, intorno al 385-395, parlando dell'episcopato romano, rileva che

> Quanti aspirano a esso debbono lottare con tutte le loro forze per conseguire ciò che desiderano, poiché, quando avranno raggiunto il loro scopo, saranno così privi di preoccupazioni, da arricchirsi grazie alle oblazioni delle matrone, da uscire in pubblico su cocchi e vestiti con ogni cura, da organizzare banchetti più fastosi di quelli dei re.

A tanta opulenza si era giunti anche grazie a una serie di favori che da Costantino in poi drenarono risorse economiche verso le comunità: la *constitutio Ad populum* (*CTh* 16,2,4) del 321, che autorizzava a lasciare beni «sanctissimo catholicae venerabilique concilio» anche tramite disposizioni non del tutto conformi alle formalità previste dalla legge, e le disposizioni, sempre costantiniane, che assegnavano alla Chiesa i beni di un condannato a morte privo di parenti legittimi[11]. Il processo si consolidò negli anni di regno dei suoi figli[12]. C'era da aspettarsi che Giuliano, l'anticostantino per eccellenza, avrebbe rivisto tutta questa materia spogliando le chiese e i suoi ministri di tanti privilegi. Nella sua epistola 114, che risale al 362 ed è indirizzata ai cittadini di Bostra, in Arabia, c'è dato di cogliere un chiaro cenno alla consuetudine, da parte del clero cristiano, di appropriarsi di beni e di eredità.

> Ora è evidente che le folle, ingannate dal cosiddetto clero, si ribellano, perché appunto esso è stato privato di questi arbitrii. Infatti, coloro che sono stati tiranni finora non si contentano di non scontare la pena per le azioni malvagie che hanno commesso, ma rimpiangendo l'antico potere, ora che non è loro più consentito pronunciare sentenze, scrivere testamenti, appropriarsi illegalmente delle eredità altrui, e prendere tutto per sé, rimuovono ogni freno al disordine e, come si suol dire, gettano fuoco sul fuoco e osano sovrapporre ai mali passati mali più grandi, conducendo le folle al dissenso.

La testimonianza giulianea pone da un punto di vista pagano il problema dell'arricchimento illecito del clero che attraversa tanta parte della legislazione e della letteratura parenetica e canonistica della chiesa. Alcune *constitutiones* contenute nel *Codex Theodosianus* mirano a impedire che

un clero truffaldino possa carpire beni a soggetti deboli e predispongono misure di tutela a favore di costoro. Nel 370 la *constitutio CTh* 16,2,20 vietava agli ecclesiastici e ai *continentes* di frequentare le case di vedove o *pupillae*. Ai parenti di costoro era riconosciuta facoltà di trascinare i trasgressori «publicis [...] iudiciis». La finalità di tutela è ancora più palese con la successiva proibizione al clero di ereditare da donne con le quali si sia convissuto «sub pretextu religionis» e dalla disposizione, ove mai ciò fosse accaduto, affinché il fisco incamerasse il tutto. Ad alcuni studiosi[13] è sembrato che queste misure siano mirate a vigilare sui retti costumi degli ecclesiastici. Ma questa poteva essere la preoccupazione di un Ambrogio (*ep.* 73,15; *de off.* 1,20,87) o di un Girolamo (*ep.* 52,6), non la *ratio legis* che è palesemente una tutela verso soggetti fragili dalle azioni riprovevoli di parte del clero. Si consideri inoltre che la legge fu indirizzata al vescovo Damaso e fu pubblicamente letta nelle chiese di Roma. La mia lettura mi sembra che stia in piedi anche se ipotizziamo[14] che sia stato lo stesso Damaso a sollecitare le autorità a intervenire per legar le mani al suo clero e così poi costituirsi lui unico intercettatore di quei flussi di ricchezza che provenivano dalle conversioni dell'aristocrazia cittadina. Due anni dopo, il 1° dicembre 372, il governatore dell'Epiro Paolino fu destinatario da parte dei medesimi *imperatores* di una legge (*CTh* 16,2,22) che faceva valere il precedente divieto anche a carico dei vescovi e delle *virgines*.

Il pagano confutato da Macario (3,5) [287] criticò il proclama di Gesù sulla difficoltà per un ricco di entrare nel Regno di Dio:

> Esaminiamo un'altra espressione più incomprensibile di queste, quando dice "È più facile per un cammello passare attraverso un ago che per un ricco entrare nel regno dei cieli" (Mt 19,24). Se per caso dunque chi è ricco, quantunque si sia tenuto lontano dai peccati della vita, come assassinio, latrocinio, adulterio, veneficio, giuramento empio, profanazione delle tombe e ignominia di sacrilegio non è ammesso nel cosiddetto regno dei cieli, che vantaggio vi è per i giusti a operare secondo giustizia, se per caso si è ricchi? E che male vi è per il povero a compiere ogni atto di scelleratezza? Poiché non è la virtù che solleva l'uomo al cielo, ma la povertà e l'indigenza. Infatti se la ricchezza tiene il ricco lontano dai cieli, per contrasto la povertà v'introduce i poveri. E diviene legale, una volta appresa una tale lezione, non curarsi affatto della virtù, ma senza impedimento aggrapparsi alla sola povertà e alle cose più basse, poiché la povertà è capace di salvare il povero, mentre la ricchezza tiene il ricco lontano dalla dimora senza macchia. Quindi mi sembra che queste non possano essere le parole del Cristo, se egli diede le norme di verità, ma di qualche povero che desiderava, con questo vano parlare, di sottrarre ai ricchi le loro sostanze.

> Del resto non più tardi di ieri, leggendo a donne di nobile nascita queste parole "vendi tutto ciò che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo" (Mt 19,21), le persuasero a distribuire ai poveri tutte le sostanze e i possessi che avevano e, venute esse stesse in povertà, a mendicare, passando da uno stato di libertà a un disdicevole accattonaggio, dalla prosperità alla condizione pietosa, e infine costrette ad andare per le case dei ricchi (e questo è il primo o piuttosto l'ultimo stadio della tracotanza e della disgrazia, perdere i propri beni con il miraggio della santità) e bramare gli altrui sotto la spinta del bisogno. Onde mi sembra che queste siano parole di una donna in miseria.

Se confrontiamo questa critica con quella precedentemente espressa da Porfirio [389] possiamo ipotizzare che il pagano di Macario non si sia limitato ad attingere all'ampio repertorio del filosofo di Tiro, ma vi abbia aggiunto del suo traendolo dall'osservazione di fenomeni recenti. Egli si calava nella logica dei suoi avversari facendo poi derivare dall'insegnamento di Gesù la seguente paradossale conclusione: è inutile l'esercizio della virtù a chi possiede beni, poiché mancandogli la povertà gli sarà preclusa ogni ricompensa celeste; d'altro canto la virtù non ha rilievo neanche per il povero, poiché a costui sarà proprio la sua stessa indigenza (e non l'agire virtuoso) ad assicurargli la futura beatitudine. L'individuazione della povertà come requisito per entrare nel regno dei cieli non pareva degna di un maestro di verità ma sembrava attagliarsi a un povero desideroso di indurre i possidenti a cedergli le loro ricchezze. Gli erano poi ben presenti i casi di *clarissimae foeminae* che avevano polverizzato i loro patrimoni. La critica verso scelte del genere ricorreva anche tra i pagani d'Africa di quest'epoca: «E sarebbero questi i vantaggi che Cristo ci ha recati? Che l'uomo resti privo dei suoi averi e, per volerli dare ai poveri, riduca sé stesso in povertà?» (Aug., *in psalm.* 136,9,30-33).

Poco dopo il pagano di Macario (3,7) rilevò una contraddizione relativa all'episodio nel quale Maria Maddalena versa sul capo di Gesù olio di gran valore, suscitando il rimprovero dei discepoli per i quali una tale preziosità avrebbe dovuto piuttosto essere venduta al fine di distribuire ai poveri il ricavato (Mt 26,6-13). A questo punto Gesù interviene elogiando l'azione della pia donna poiché «i poveri infatti li avrete sempre con voi, ma non sempre avrete me». Il pagano la trovava contraddittoria con la promessa formulata altrove (Mt 28,20) da Gesù stesso di rimanere sempre con i suoi discepoli. Più marginale è la critica all'episodio della mancata donazione da parte di Anania e Saffira di tutto il ricavato della vendita dei

loro beni agli apostoli; ne abbiamo già parlato [327]. Il pagano confutato da Macario ritornava sul tema anche in un altro luogo che sopravvive solo nell'*index*[15]: come deve intendersi la pretesa di Gesù a chi vuol seguirlo di rinunciare a suo padre e a sé stesso (Lc 14,26)?

Quaestiones sul tema povertà/ricchezza dei cristiani o della Chiesa sono reperibili nella letteratura patristica delle *quaestiones et responsiones* [293]. La *quaestio* 69 dell'Ambrosiaster è incentrata sul noto precetto di Gesù: «Chi non lascerà tutte le cose sue non può essere mio discepolo» (Lc 14,33); qui chi formula la *quaestio* fa notare che alcuni personaggi ricordati dal vangelo, in quanto ricchi, non avrebbero potuto essere qualificati discepoli di Gesù, eppure gli stessi vangeli li ricordano come tali[16].

Potremmo aggiungere un'altra tessera al nostro mosaico ricordando, per quanto attiene all'ambiente gallico, l'autore (anonimo) della commedia *Querolus sive aulularia* che si ritiene tradizionalmente composta agli inizi del V secolo e dedicata al pagano Rutilio Namaziano[17] [383]. Nel testo sono stati ravvisati alcuni garbati cenni di satira all'indirizzo dei cristiani oramai vigoreggianti all'epoca di Onorio[18]. In particolare, l'espressione «Rinuncia a tutto ciò che hai in casa al fine di procacciarti beni maggiori», che l'autore pone sulle labbra di un suo personaggio, è stata interpretata come allusiva a brani quali Mt 5,39; 10,39; Lc 14,33[19].

30
Il vescovo di Roma

Il sempre più deciso incremento dell'autorità del vescovo di Roma, nel corso dei secoli III e IV, costituisce un processo che difficilmente gli osservatori pagani avrebbero potuto ignorare.

Non c'è dato di conoscere quando, per la prima volta, i pagani si resero conto del fenomeno. Alcuni storici hanno pensato all'imperatore Aureliano [131]. Ecco i fatti. All'indomani della sconfitta di Zenobia e del suo ingresso ad Antiochia, ebbe luogo una contesa relativa al possesso di edifici di culto tra due vescovi cristiani, Domno e Paolo di Samosata. Quest'ultimo, che era stato caro alla sconfitta regina, tentò di risolvere la contesa a suo favore appellandosi ad Aureliano il quale, invece, decretò che i locali venissero assegnati a coloro i quali «fossero in comunione epistolare con i vescovi della dottrina [cristiana] d'Italia e della città dei romani» (Eus., *h.e.* 7,30,19). Alcuni studiosi[1] hanno voluto individuare nell'atteggiamento dell'imperatore un riconoscimento del primato del vescovo di Roma. Per Sordi[2], inoltre, la decisione dell'imperatore pagano sarebbe stata formulata quale fedele applicazione dell'editto di Gallieno, il quale avrebbe contemplato anche un esplicito riconoscimento «del vescovo di Roma e del suo primato». Questa fragile ipotesi deve fare i conti con la perdita del testo dell'editto di Gallieno, per noi fruibile soltanto nella traduzione greca di un rescritto che l'imperatore indirizzò ad alcuni vescovi d'Egitto in cui, com'è noto, non v'è traccia alcuna di riconoscimento del primato romano (Eus., *h.e.* 7,13).

Aureliano desiderava solo spostare il baricentro dell'importante componente cristiana della città nella direzione dell'Italia e della città "dei romani". Egli trovò utile confermare a danno di Paolo quanto era stato decretato in un sinodo del 268 dove si approvò Domno, il quale era «in comunione epistolare» (e l'espressione ritorna nel provvedimento di Aureliano) con certi vescovi tra cui troviamo, *in primis*, quelli di Roma

e di Alessandria. Il *petitum* immediato nell'arbitrato imperiale sarà stato, probabilmente, la vigenza di questa censura contro Paolo e, conseguentemente, la sua perdita di possesso delle proprietà ecclesiastiche. Dunque, il pagano Aureliano non ebbe alcuna idea, né prossima né remota, di un primato della Chiesa romana.

Nelle *Res gestae* di Ammiano Marcellino si parla di tre vescovi romani: Liberio (352-366), Damaso (366-384) e Ursino (366-367). Diciamo subito che allo storico le vicende relative a costoro interessarono solo per due aspetti: descrivere il grado di turbolenza e di decadenza della popolazione romana e disegnare i profili dei *praefecti Urbis*, i quali nelle faccende religiose erano tenuti a intervenire a tutela dell'ordine pubblico, oppure s'impegnavano a sollecitare e a mediare le decisioni in merito prese dagli imperatori.

Di Liberio (*Christianae legis antistes*) Ammiano ricorda il rifiuto di voler obbedire all'ordine di Costanzo II firmando la condanna di Atanasio d'Alessandria, formulata in un sinodo milanese del 355. Questo atteggiamento va a tutto favore del vescovo che «apertamente sfidava in tal modo la volontà dell'imperatore»; e ciò per un nobile motivo: egli «dichiarava spesso che era gravissima ingiustizia condannare un uomo senza averlo prima né veduto, né ascoltato». Lo storico riferisce che l'imperatore non riuscì a piegare il vescovo e, pertanto, ne decretò l'esilio; ma l'esecuzione del provvedimento fu effettuata a fatica, nel cuore della notte e con grandissima difficoltà perché il popolo «gli era vivamente affezionato». Qui Ammiano (15,7) attesta non solo la popolarità di Liberio tra i suoi seguaci, ma anche il rilievo oramai acquisito dal vescovo della città eterna («che godeva di maggiore autorità»).

Ben diversa è la rievocazione dei conflitti tra i seguaci di Damaso e di Ursino che insanguinarono gli anni della prefettura del pretorio dapprima di Vivenzio, quindi di Vettio Agorio Pretestato. Nel racconto di tanto si descrivono le nefandezze dei cristiani di quanto si elogiano le virtù dei prefetti. I fatti: Damaso e Ursino si contendevano la successione alla cattedra episcopale che era stata di Liberio; i loro seguaci, organizzati in vere e proprie bande, si diedero non solo a depredare le basiliche in possesso degli avversari, ma giunsero a far stragi: «Risulta con certezza che nella basilica di Sicinino, dove i cristiani si raccolgono per i loro riti, in un solo giorno furono scoperti 137 cadaveri di uccisi, e che la folla a lungo inferocita fu poi ammansita a fatica» (27,3,11-13). Lo storico ritorna sull'esito della vicenda e descrive le benemerenze di Pretestato grazie al cui intervento «fu

represso il tumulto provocato dai contrasti fra cristiani» e per il cui esilio comminato a Ursino, «regnò una profonda quiete adattissima ai desideri dei cittadini romani» (27,9,9).

Una digressione ammianea che riguarda la ricchezza e il lusso dei vescovi di Roma è pervasa da sferzante ironia: costoro, una volta insediatisi, sarebbero stati privi di preoccupazioni in quanto arricchiti «oblationibus matronarum», e poi li si sarebbe visti procedere pubblicamente su cocchi e, paludati con accuratezza, banchettare più sontuosamente dei re. Lo storico concludeva osservando che i vescovi romani potrebbero essere certamente più felici se disprezzassero la grandiosità dell'Urbe e se «vivessero imitando alcuni vescovi provinciali che la moderazione nei cibi e nel bere, la semplicità degli abiti e gli sguardi rivolti a terra raccomandano, perché puri e costumati, all'eterna divinità e ai suoi veri cultori» (27,3,15). Questo giudizio richiama un'affermazione di Pretestato il quale proprio parlando con Damaso, e alludendo ironicamente alle agiatezze connesse alla sua carica, andava ripetendo che ben agevolmente si sarebbe convertito al cristianesimo se fosse stato nominato vescovo di Roma (Hier., *c. Ioh. Hierosol.* 8). Pretestato fu poi elogiato da Ammiano (27,9,9) proprio per aver saputo reprimere il tumulto tra i cristiani e aver esiliato Ursino.

Ancora all'età di Pretestato e di Damaso ci riporta la ventunesima *Relatio* di Quinto Aurelio Simmaco che rivestì la *praefectura Urbis*, come già detto, nel 384-385. Da parte di un calunniatore attivo presso la corte di Valentiniano II era stata formulata l'accusa secondo la quale il prefetto pagano si sarebbe reso colpevole di comportamenti persecutori ai danni di cristiani, falsamente accusati di aver depredato oggetti appartenenti ai templi di Roma. L'accusato, nella sua *relatio*, reagì con decisione allegando a sua discolpa anche le autorevoli dichiarazioni a suo favore scritte da Damaso; dunque, sosteneva Simmaco (*rel.* 21,3), piuttosto che ai calunniatori «credatur eius legis antistiti», cioè a Damaso.

Già abbiamo parlato di probabili allusioni satiriche alla sacralità del Vaticano in due brani della *Historia Augusta* [249].

Note

Introduzione

1. Schröder (2011).
2. De Labriolle (1934).
3. Wilken (2007).
4. Nestle (1973), ma cfr. già Leclercq (1924).
5. Levieils (2007); la trattazione, che giunge al concilio di Nicea del 325, analizza le accuse di superstizione, ateismo, empietà e odio verso il genere umano. Comprende un ampio capitolo iniziale che ragguaglia sulle opinioni dei pagani in merito all'afferenza della religione di Gesù alla matrice giudaica.
6. Engberg (2007); estende la sua narrazione fino al 250, ma il suo *focus* principale riguarda i primi due secoli. Si apprezza un utilizzo di dati neotestamentari che allarga la ricerca usando queste fonti sinora poco esplorate in quanto attestazioni della polemica tra pagani e seguaci di Gesù.
7. Cook (2010); saggio ampio e puntuale, ci accompagna fino al principato di Adriano; utilizza non solo dati neotestamentari ma anche numerose fonti documentarie. La dialettica illuminante tra documento e monumento ne costituisce una nota di originalità, anche quando vengono trattate questioni annose, e fa progredire la ricerca.
8. Chuvin (2012); lavoro ampio e scorrevole, riguarda la parte finale della grande controversia e copre accuratamente ogni aspetto delle vicende durante i secoli IV e V.
9. Rinaldi (2002b; 2009b, pp. 106-28).
10. Rinaldi (2009b, pp. 128-42).
11. Rinaldi (2009a; 2009b, pp. 142-64).
12. Rinaldi (2015a).
13. Barnes (1982, pp. 175-91).
14. Bergjan (2001); Cameron (2002).
15. Rinaldi (1997; 1998).
16. Cook (2000; 2004a).
17. Così Jossa (1997, pp. 77-82, 123-7, 189-93).
18. Rinaldi (2012a).

1
I giudei nell'opinione pubblica pagana

1. Schäfer (1999).
2. Rokeah (1982).
3. Stern (1976; 1980; 1984).
4. Per un avviamento cfr. Rinaldi (1997, pp. 69-77).
5. Rinaldi (2013a).
6. Aziza (1987).
7. Su questi e altri autori della stessa area, cfr. Rinaldi (1997, pp. 72 ss.).
8. Trebilco (1991).
9. Apollonio Molone ap. Fl. Ios., *Apion.* 2,68.148.258; Iuv., *sat.* 14,103; Quint., *inst. or.* 3,7,21; Tac., *hist.* 5,5.
10. *Act. Paul. et Thecl.* 8-15.20; Porph., *c. Christ.* fr. 79.
11. *Pass. Perp. et Felic.* 5-6; *Pass. Iren. Sirm.* 3.
12. Cic., *Flacc.* 67: «barbarae superstitionis»; C. Dio 37,17,2-3; Tac., *hist.* 5,12.
13. Celso ap. Or., *Cel.* 1,2; Tat., *or.* 35; *Hom. Ps. Clem.* 4,7; Arist., *apol.* 3,1.
14. Rinaldi (1992).

2
L'età giulio-claudia

1. Papini (1934).
2. Per Pareti (1952-61, vol. V, pp. 736-7) l'apologeta avrebbe attinto la notizia da un documento dello scorcio del I secolo, quando la provincia di Giudea era denominata *Syria Palaestina* (come in Tert., *apol.* 5,2). Mazzarino (1973a, pp. 252-5) ha ipotizzato quale fonte di Tertulliano una falsificazione filocristiana di un atto attribuito a Tiberio; ciò sarebbe avvenuto in ambienti di corte anteriormente alla *persecutio* anticristiana di Domiziano.
3. Cecchelli (1956).
4. Volterra (1946) ha messo in relazione la notizia con la sanzione comminata ai violatori di tombe attestata nell'iscrizione di Nazaret [46]. Egli notava che nella notizia tertullianea il Senato svolgeva un ruolo legislativo proprio dell'età giulio-claudia, e non già di quella di Tertulliano.
5. Sordi (1965, pp. 21-9; 2004, p. 26).
6. Jossa (1991, pp. 8-9; 1997, pp. 83-4).
7. Ivi, p. 28.
8. Absil (1997, pp. 184-5).
9. Lanata (1973, pp. 145-57).
10. Loi (1977, p. 86) e Simonetti (2000, p. 131).
11. Rinaldi (2002b).
12. Phil., *leg.* 197-347; Fl. Ios., *ant.* 18,256-309.
13. Musurillo (1961; 2000) e Magnani (2009).

14. Reinach (1924); Cumont (1925).
15. Engberg (2007, pp. 81-104).
16. Judge (1971).
17. Lègasse (1997).
18. Così per Gillard (1989).
19. 1 Re 19,10; 2 Cron 24,19; 36,16; Nehem 9,26; Ger 2,30; 27,14; Dan 9,6; Mt 5,12; 23,31.37; Lc 6,23; 13,34; At 7,52; Rm 11,3.
20. Rinaldi (2010c, pp. 61-76).
21. Engberg (2007, pp. 105 ss.); Cook (2010, pp. 29-111).
22. Cfr. Plin., *nat. hist.* 17; C. Dio 62,16-18, e i frammenti di Cluvio Rufo e Flavio Rustico.
23. Sordi (2002b).
24. Borleffs (1952).
25. Klauck (2001).
26. Cfr., ad esempio, Tac., *hist.* 2,8; Suet., *Nero* 57; Zon. 11,18.
27. Cfr. *Oracoli sibillini giudaici*: 3,63 ss.; 4,119-123.137-139; 5,27 ss.; Pincherle (1922, pp. 113-9, appendice A: *Nero redivivus*); Firpo (1993; 2002).
28. Di Branco (2002).
29. Rinaldi (2013c).
30. *Ibid.*
31. Scarpat (1977, p. 31).
32. Lepore (1948, pp. 85-6).
33. Bocciolini Palagi (1978).
34. Sordi (2000).
35. Solin (1996, p. 364).
36. Troiani (2003).
37. Ramelli (1998).
38. Cotta Ramosino (1999).
39. Clarke (1992); Ramelli (2007, pp. 298-301).
40. Gamba (1998).
41. Ramelli (1999; 2007, pp. 289-315).
42. Setaioli (2000).
43. Testo e commento in Boffo (1994, pp. 319-33).
44. Grzybeck, Sordi (1998).
45. Sordi (2004, pp. 58-62).
46. È il caso di Paolo, secondo At 24.
47. Rinaldi (1995b).

3
L'età flavia

1. Rinaldi (2010a).
2. Rinaldi (2014, pp. 72-7).

3. Rinaldi (2008, pp. 311-9).
4. Rinaldi (2014, pp. 77-80).
5. Cook (2010, pp. 112-37).
6. Rossi (1962).
7. Saxer, Heid (2006).
8. Pergola (1983).
9. Barnard (1963-64).
10. Suet., *v. Dom.* 13,2; C. Dio 67,4,7.
11. Pergola (1978).

4
L'impero umanistico

1. D'Elia (1995).
2. Last (1954); de Ste Croix (1963); Frend (1965a; 1974); Moreau (1977); Aland (1979); Munier (1979); Maraval (1992).
3. Coleman-Norton (1966); Barnes (1968); Molthagen (1975); Barzanò (1996).
4. Barbero (1962).
5. Cassidy (2001).
6. Per un primo avviamento cfr. Rinaldi (2008, pp. 412 ss.).
7. Iust., *1 apol.* 4,1; Athen., *leg.* 2,1; Tert., *apol.* 4,12,20; *ad nat.* 1,3,2.
8. Rinaldi (2012b).
9. Cumont (1967, p. 231).
10. Rinaldi (2002a).
11. Suet., *v. Nero* 16,3; *Diogn.* 1,1; Celso ap. Or., *Cel.* 7,53; CIL III 12132.
12. Cook (2010, pp. 138-251).
13. Wilken (2007, pp. 25-60).
14. Cook (2010, pp. 252-80).
15. Rinaldi (1998, n. 403).
16. Ivi, n. 413.
17. Tert., *apol.* 21,19; Chrys., *in Matth. hom.* 88; Aug., *civ. Dei* 3,15.
18. Keresztes (1971).
19. Grant (1988, p. 45).
20. 1 Pt 5,14 e Rm 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12.
21. Nautin (2008).
22. Keresztes (1968); Brunt (1979).
23. Così per Sordi (1961).
24. È la tesi di Gabba (1962).
25. Engberg (2007, pp. 252-9).
26. Cova (1994, pp. 907-10).
27. Frassinetti (1949).
28. Sordi (1962, pp. 2-6); Cristofori (1978, pp. 138-9).

29. Champlin (1980, pp. 64-6).
30. Birley (1990, p. 356); Astarita (1997, p. x).
31. *Atti e passioni*, pp. 47-57, 391-6.
32. Rinaldi (1998, n. 705).
33. Gsell (1922, n. 2115).
34. *PLRE* I, p. 124, *s.v.* Aventius.
35. Rinaldi (1978, pp. 119-23).
36. Cfr. *epp.* 102,32; 136; 138; *civ. Dei* 8,14.16.22; 9,3; 10,27; Moreschini (1973).
37. Schmidt (1997), così anche Ramelli (2007, pp. 333-50).
38. Simon (1974).
39. Rinaldi (1998, n. 649A).
40. Benko (1980, p. 1090).
41. Wilken (2007, pp. 103-32).
42. Walzer (1949).
43. Ivi, p. 11, n. 2 (= Rinaldi, 1998, n. 21).
44. Walzer (1949, pp. 13-4, nn. 3, 4).
45. Gero (1990).
46. Walzer (1949, pp. 10-1, n. 1).
47. Pfaff (1932).
48. Walzer (1949, pp. 14-5, n. 5): opera composta «any time before 192».
49. Ivi, pp. 15-6, n. 6 (= Rinaldi, 1998, n. 309).
50. Rinaldi (2007).
51. Caster (1937); Betz (1959); Macleod (1994).
52. Schwartz (1965).
53. Bagnani (1955); Klawiter (1975, pp. 130-42); Pilhofer (2005).
54. «Θιασάρχης, προφήτης, προστάτης, ξυναγωγεύς, τελεστής»; cfr. Guarducci (1978, pp. 167-89).
55. Rinaldi (2007, pp. 183-4).
56. Ramelli (2005).
57. Per Bagnani (1955, p. 112) è del periodo 120-132.
58. Rinaldi (2008, p. 394).
59. Cumont (1887; 1922); Babelon (1900); Weinreich (1921); Sfameni Gasparro (1996).
60. Riessler (1933); Betz (1961); Rinaldi (1997, pp. 100-3; 1998, n. 9A).
61. Jossa (1991, pp. 230-1).
62. *Ibid.*

5
Celso

1. Lona (2005); Wilken (2007, p. 169).
2. Stein (1932-33).

3. De Lange (1976, pp. 64-6).
4. Rinaldi (1997, p. 111, n. 90).
5. Cataudella (1947).
6. Rendel Harris (1921).
7. Cfr. Nock (1956) e Burke (1985).
8. Bardy (1919-20, p. 48).
9. Schwartz (1968, pp. 52-3).
10. Vermander (1972, pp. 36-40).
11. Vermander (1977).
12. Vermander (1971b).
13. Vermander (1970).
14. Vermander (1971a).
15. Ehrhardt (1979).
16. Mercati (1941, p. 63).
17. Sordi (1985, p. 189).
18. Burke (1986).
19. Rinaldi (1997, pp. 133-7).
20. Hauck (1989).
21. Burke (1986, pp. 244-5); Rinaldi (1998, nn. 253, 286).
22. Lods (1941); Blumell (2007).
23. Fredriksen, Irshai (2006); Richardson (2006); Rinaldi (2008, pp. 345-50).
24. Bartina (1984); Maier (1994, pp. 231-2).
25. Horbury (1972); Aziza (1977, pp. 162-4).
26. *Acta Pilati* A II,3-5; IX,1; B II,2-3; *Gesta Pilati* II, 3-6; IX,1.
27. *TB Schab.* 104b; *TB Sanh.* 67a; *Mis. Yeb.* 4,13 (4,3,49a?); *To Yeb* III,3; *Kallah* 18b.
28. Di Segni (1985).
29. Schmutz (1946).
30. Perseo nacque dalla vergine Danae, resa gravida dalla pioggia di Zeus.
31. Melanippe si accoppiò con Poseidone, che l'aveva rapita, e diede alla luce Aiolos e Boitos; cfr. Hygin., *fab.* 186.
32. Auge, unitasi con Eracle, diede alla luce Telefo; cfr. Apollod., *bibl.* 3,9,1.
33. Antiope da Zeus partorì Anione e Zeto; cfr. Apollod., *bibl.* 3,5,5.
34. Cook (2000, p. 33).
35. Gallagher (1982).
36. Ad esempio, Iust., *dialog.* 69,7; Tert., *apol.* 21,17; *Act. Thom.* 48; Commod., *carm. apol.* 387-396; Chrys., *exp. in Ps.* 8,3.
37. Samain (1938).
38. Celso ap. Or., *Cel.* 6,38; Porph., *c. Christ.* fr. 4; *Act. Thom.* 96; Anon. ap. Aug., *cons. evang.* 1,32,49.
39. Sfameni Gasparro (2003).
40. Rinaldi (1998, pp. 259-61; 2013a, pp. 19-20).
41. Aug., *cons. evang.* 1,9,14; 1,11,17; 1,32,49-50; *c. Faust.* 12,45; *Matth. serm.* 11.

42. Rinaldi (2001, pp. 305-6).
43. Cook (2000, pp. 31-2).
44. Merkel (1971; 1990).
45. Rinaldi (1998, n. 403 e commento).

6
L'età dei Severi

1. Sul rapporto tra i Severi e le comunità cristiane, Enrico dal Covolo si è reso benemerito con una serie di studi specifici, tra cui cfr. dal Covolo (1989b; 1994) e dal Covolo, Rinaldi (1999).
2. Dessau (1880; 1905).
3. *ICUR* VI 17246 = *ILCV* 3332 del 217; cfr. Carletti (1986, pp. 32-4) e Clarke (1971).
4. Rinaldi (2009b, pp. 138-9).
5. Ivi, pp. 136-7.
6. Ivi, pp. 145-6. Cfr. anche Eus., *h.e.* 6,2,2.
7. Rinaldi (2009b, pp. 146-7). Cfr. anche Eus., *h.e.* 6,3,3; 6,3,4; 6,5,2.
8. Cfr. Eus., *h.e.* 6,7,8; 6,11,4 ss.
9. Su Settimio Severo e i cristiani, cfr. Frend (1975) e Andrei (2001).
10. Dzielska (1986).
11. Jones (1980).
12. Rinaldi (1998, pp. 140-3, 328-9, 429-30).
13. Dal Covolo (1988).
14. *Ibid.*; cfr. anche Turcan (1991).
15. Settis (1972); Cracco Ruggini (1981); dal Covolo (1987); Angiolani (1994).
16. Marotta (2004).
17. Bickerman (1927); Jacoby (1927).

7
Il III secolo

1. Clarke (1966); Lippold (1974).
2. Prinzivalli (2000).
3. Castillo (1965, n. 210); Caballos (1990, n. 100).
4. Lomiento (1964).
5. Crouzel (1975); Elia (1979); Pohlsander (1980); Arca (1999).
6. Pohlsander (1986).
7. Marelli (1984).
8. Giordano (1966); Clarke (1969; 1973); Rives (1999).
9. Cfr. Knipfing (1923), e anche *PSI* VII 78; *SB* VI 9084; *POxy* 2990. Inoltre, Andreotti (1956) e Keresztes (1975a).
10. Sordi (1980).

11. Berardi (2001).
12. Tert., *apol.* 40; *ad nat.* 1,9; *ad Scap.* 3; Cyp., *ep.* 75,10.
13. Paschini (1958); Christol (1975); Keresztes (1975b); Haas (1983); Xeres (1984).
14. Whitehorne (1977).
15. Tardieu (1992, pp. 547-63), una bibliografia ragionata per gli anni 1933-90; successivamente, il valido Dufour, Teunissen (2001).
16. Pugliese Carratelli (1974); Edwards (1994).
17. Brisson (1987, p. 824).
18. Trouillard (1956); Rinaldi (1998, pp. 359-60, n. 479).
19. Brisson (1987, pp. 840-3).
20. Lambrechts (1937, p. 73); Barbieri (1952, n. 1718); *PLRE* I, p. 791, *s.v.* Sabinillus 1.
21. Barbieri (1952, n. 1617); *PLRE* I, p. 767, *s.v.* Rogatianus 1.
22. Boeswillwald *et al.* (1905, p. 297); Pfeiffer (1931).
23. Alföldi (1967, pp. 255 ss.).
24. De Blois (1989, pp. 76-7); Edwards (1994).
25. Sfameni Gasparro (1995).
26. Harder (1936).
27. Cilento (1971).
28. Orlandi (1979); Lewis (2014).
29. Doresse (1950); cfr. già la correzione di Sieber (1973).
30. Plot., *ennead.* 2,9,6: in particolare termini quali ὑποστάσεις, παροικήσεις, μετάνοια, ἀντίτυποι = "ipostasi", forse "eoni, dimore di esilio, penitenza, riverberi"; cfr. Cilento (1973, pp. 236-9).
31. Turfan 229a: si tratta di una lista di profeti messaggeri celesti (Shem, Sem, Enosh Nicoteo, Enoc).
32. Scott (1936, pp. 105, 110); Jackson (1990).
33. Puech (1985, pp. 120-1).
34. Iren., *adv. haer.* 1,7,5; cfr. anche Clem. Alex., *excerp. ex Theod.* 54,1 (= Simonetti, 1993, pp. 318, 378).
35. *Elenchos* 5,19-20 (= Simonetti, 1993, pp. 120-9) e le *Tre stele di Seth* del VII codice di Nag Hammadi.
36. Quispel (2005, pp. 298-9).
37. Simonetti (1993, pp. 582-3).
38. Concetto già ribadito da Celso (Or., *Cel.* 6,53); cfr. Rinaldi (1998, n. 74).
39. Baruzi (1951).
40. Cfr. anche Iul., *Galil.* fr. 19 (= Rinaldi, 1998, n. 119).
41. Anche Celso ap. Or., *Cel.* 5,41.
42. Jerphagnon (1990).
43. Cilento (1973, pp. 159-79).
44. Polverini (1975); Sotgiu (1975); Cizek (1994); Watson (1999).
45. Altheim (1960); Halsberghe (1972; 1984); Di Dario (2002). Su tale aspetto "monoteistico" che pervade il paganesimo dell'epoca, cfr. Filoramo (1994), Fauth (1995) e Athanassiadi-Fowden (1999).

46. Sotgiu (1961).
47. Cfr. Aug., *civ. Dei* 19,23,2, ma anche Lact., *div. inst.* 4,13,11.

8
Porfirio di Tiro

1. Rinaldi (1980).
2. Bidez (1913, p. 9).
3. Millar (2006, pp. 331-50).
4. Rinaldi (1982, p. 99, n. 11).
5. Bodéus (2001).
6. Chadwick (1959, p. 66).
7. De Palma Digeser (1998).
8. Rinaldi (1997, p. 147).
9. Cox (1983, pp. 102-33).
10. Jerphagnon (1990).
11. Fauth (1987).
12. Rinaldi (1998, n. 212A).
13. Ivi, n. 392.
14. Ivi, nn. 63, 64.
15. Wilken (2007, pp. 195-204).
16. Goulet (2003).
17. Rinaldi (1997, pp. 159-65).
18. Ivi, pp. 124-75; Wilken (2007, pp. 170-212).
19. Eus., *h.e.* 6,19,2; Hier., *vir. ill.* 81.
20. Cameron (1967); Croke (1983).
21. Mazzarino (1973a, p. 549).
22. Eus., *p.e.* 1,2,1; Aug., *ep.* 102,8; Hier., *ep.* 133,9.
23. Perelli (1998); Zambon (2003).
24. Cook (1998).
25. Qui dobbiamo ravvisare una condanna all'esegesi allegorica applicata da Origene alle Scritture.
26. Altheim, Stiehl (1961, p. 37).
27. Grant (1972).
28. Rinaldi (2013b).
29. Ad esempio, in *CI* 1,5,6 del 435; cfr. Rinaldi (1997, p. 136, n. 90).
30. Morlet (2013).
31. Simonetti (1985, p. 113).
32. Morlet (2009).
33. Mazzarino (1973a, p. 549).
34. Qualche frammento fu raccolto da Lietzmann (1904, pp. 265-8).
35. Cfr. Morlet (2011) e le integrazioni di Chase (2014).
36. Wilamowitz Möllendorf (1900).

37. Harnack (1916).
38. Harnack (1921a; 1921b).
39. *FGrHist.* 260 F 33-61.
40. Nautin (1950).
41. Pépin (1964).
42. Hagedorn, Merkelbach (1966).
43. Binder (1968), cfr. tuttavia Sellew (1989), Beatrice (1995) e Carlini (1996).
44. Rinaldi (1982, p. 105).
45. Croke (1983).
46. Walzer (1966); Pinès (1971).
47. Altheim, Stiehl (1961; 1962).
48. In particolare, l'uso dei vocaboli ἀρχαιολογία e νόμοι riferito agli usi dei samaritani.
49. Altheim, Stiehl (1961, pp. 32-3).
50. Cook (1998).
51. Goulet (2010).
52. Morlet (2011).
53. Stern (1980, pp. 206-16).
54. *PIR*[2] F 267; *PLRE* I, p. 335, *s.v.* Titus Flavius Festus.
55. Rinaldi (1992, pp. 123-4).
56. Rehm (1958, p. 306).
57. Schäublin (1970).
58. Eus., *chron.*, rispettivamente pp. 165 e 255 Schöne.
59. L'accusa risalirebbe a Celso piuttosto che a Porfirio, secondo Morlet (2009, pp. 46-7).
60. Cfr. l'ampia sezione del fr. 43 della raccolta Harnack e Rinaldi (1998, pp. 211-42).
61. Blasius (2004).
62. Casey (1976).
63. Ivi, p. 23.
64. Ferch (1982).
65. Casey (1990).
66. Rinaldi (1998, n. 312).
67. De Luis (1996, pp. VII-XII).
68. Rinaldi (1998, n. 370).
69. Ivi, n. 422.
70. Ivi, n. 386.
71. Ivi, n. 456.
72. Demarolle (1970); Rinaldi (1995a).

9
Diocleziano e la tetrarchia: l'era dei martiri

1. Paribeni (1941); Seston (1946); Pareti (1952-61, vol. 6, pp. 133-272); Barnes (1982); Kolb (1987); Marcone (1993); Rémy (1998); Corcoran (1996); Roberto (2014).
2. Frend (1965b).

3. Rabello (1976).
4. *PLRE* I, p. 473, *s.v.* Amnius Anicius Iulianus 23; Bruce (1983).
5. Minale (2013). In realtà, il proconsolato africano di Iulianus non è databile con certezza.
6. Di Berardino in *NDPAC* I, 2006, coll. 207-8; Rinaldi (1998, pp. 104-5).
7. Delehaye (1921); Burges (1996).
8. Siniscalco (1974).
9. Lanata (1972).
10. Frend (1987).
11. Lettera del cristiano Copres alla moglie, "sorella" in fede; improvviso obbligo di effettuare sacrifici a divinità pagane in occasione delle udienze in tribunale; Lact., *mort. pers.* 13,1; 15,5.
12. Confische subite dal cristiano Paolo da parte del *praeses* della Tebaide Satrius Arrianus.
13. Il lettore Aurelius Ammonius riferisce dei beni sottratti alla chiesa di Chysis e dell'asportazione delle porte di bronzo.
14. Raccomandazione alla carità cristiana del destinatario di alcune donne cristiane condotte in giudizio.
15. È discusso: il presbitero Penosiris si rivolge al confratello Apollo, e fa riferimento alla salma di una donna, affidata ai *fossores*.
16. Rinaldi (2008, pp. 122-3).
17. Davies (1989).
18. Kolb (1988).
19. Baynes (1939); Ricciotti (1953); de Ste Croix (1954).
20. Knipfing (1922); Cataudella (1968); Sega (1974); Siniscalco (1995).
21. Thomas (1968); Castritius (1969); Grant (1975).
22. Lact., *mort. pers.* 36-37; Eus., *h.e.* 8,14,2; Iul., *ep.* 5,16; Greg. Naz., *or.* 4,111; Soz., *h.e.* 5,16.
23. Merkelbach, Stauber (1999).
24. Levieils (1999).
25. Cerulli (1968).
26. Lémonon (1981, pp. 257-8).
27. Vannutelli (1938).
28. *NDPAC* III, 2008, coll. 4089-95, *s.v.* Pilato.
29. Mitchell (1988).
30. *PLRE* I, p. 791, *s.v.* Sabinus 3.
31. *PLRE* I, p. 257, *s.v.* Valerius Diogenes 8.
32. Leclercq (1922).
33. *PLRE* I, pp. 233-4, *s.v.* Clodius Culcianus; *RE* IV, 1901, col. 1742; Rinaldi (1998, pp. 455-8; 2009b, pp. 156-9).
34. *PLRE* I, p. 692, *s.v.* Peucetius; Barnes (1982, p. 158).
35. Delehaye (1922, in particolare pp. 28, 82, 99, 104, 352-4).
36. Dal testo di Eusebio dipende la traduzione con qualche ampliamento di Rufino e la breve notizia di Girolamo (*vir. ill.* 78).

37. Martin (1964); Lanata (1977).
38. Cfr. *Atti e passioni*, pp. 247-337, 498-581; Lanata (1973, pp. 227-41); Bolgiani (1986).
39. Rinaldi (1998, pp. 383-9).
40. PLRE I, p. 432, *s.v.* Sossianus Hierocles; RE VIII, 1913, col. 1477; Barnes (1976a); Rinaldi (2009b, pp. 159-64).
41. De Palma Digeser (2002).
42. Ora edita da Marguerite Forrat nella collana *SCh*, 333.

10
L'età di Costantino

1. Lact., *mort. pers.* 48; Eus., *h.e.* 10,5,2-15; cfr. Christensen (1984).
2. De Giovanni (2003[2]); Gaudemet (1990).
3. Piganiol (1972).
4. Gascou (1967).
5. Gaudemet (1990, pp. 453-5).
6. Amici (2000).
7. *CTh* 16,2,5.
8. *CTh* 9,16,2; 9,16,1; cfr. Kugener (1913) e Karpp (1942).
9. *Sent. Paul.* 5,21,1-4, *Coll. leg. mosaic. et roman.* 15,2,3-6; Massoneau (1933); Shloser (1991).
10. *CTh* 9,16,7 (9 settembre 364) e 9,16,8 (12 dicembre 370 o 373).
11. *CTh* 9,16,9 (19, o 29 per il Pharr, maggio 371).
12. *CTh* 9,8,3; cfr. Maurice (1927); Martroye (1930); Barb (1968); Desanti (1990).
13. *CTh* 16,10,1 (17 dicembre 320); cfr. Heim (1988) e Delmaire (2005, pp. 427-8).
14. Così per Barnes (1984), ma cfr. anche Rinaldi (1997, pp. 371-2) e Delmaire (2005, p. 83, n. 1).
15. Salzman (1987).
16. Arce (1984, pp. 110, 160).
17. Bonner (1984, p. 346).
18. Rinaldi (2001, pp. 304-6).
19. Iust., *1 apol.* 30; Lact., *div. inst.* 5,3,19; *Recogn.* 1,58,1; cfr. Rinaldi (1998, pp. 259-61).
20. Eus., *v. Const.* 2,45; Soz., *h.e.* 1,5; cfr. Maurice (1927) e Martroye (1930).
21. Rinaldi (1997, pp. 369-70).
22. Eus., *v. Const.* 3,56; Soc., *h.e.* 1,18; Soz., *h.e.* 2,5; Lib., *or.* 30,39 (l'iniziativa sarebbe stata presa da Costanzo II).
23. Eus., *v. Const.* 3,55,1-5; Soz., *h.e.* 2,5.
24. Eus., *v. Const.* 3,58,1-4; Soc., *h.e.* 1,18.
25. Eus., *v. Const.* 3,52-53; Soc., *h.e.* 1,18.
26. Cfr. anche Bonamente (1992).
27. Bonamente (1978).
28. Longosz (1993); Rinaldi (1997, pp. 260-5, con bibliografia e precisazioni).

II
Dalla tolleranza all'egemonia

1. Von Haehling (1978); Bonamente, Nestori (1988). Su Roma, cfr. Rollins (1992).
2. Momigliano (1968).
3. Brendel (1941).
4. Johns (1981).
5. Rinaldi (2011).
6. Pharr (1952); Nötlichs (1971); De Giovanni (1980); Delmaire (2005); Fraschetta (2005). Memorabile per erudizione il commentario di Jacopo Gotofredo (Lipsia 1736-45).
7. Gigli (1959); Moreau (1959); Cuneo (1997); Klein (1977).
8. Klein (1977); Barnes (1989); Frend (1989); Bonamente (2000).
9. Novak (1979).
10. Sfameni Gasparro (1987; 1989).
11. Soz., *h.e.* 3,17,3; 4,10,7; Theod., *h.e.* 5,21,2; Sym., *rel.* 3,4.
12. «Cessi la superstizione, si abolisca l'insania dei sacrifici. Chiunque contro la legge del divo principe nostro padre e la disposizione della nostra bontà osi celebrare sacrifici, sia punito con la pena prescritta e si applichi contro di lui la presente legge».
13. *CIL* VI 498-499; 501-504; 509-512; 1675; 1778-1780; 30966; 31940; *ILS* 1264; "AE", 1945, 55; 1953, 238; *IG* II-III 4842.
14. *PLRE* I, pp. 187-8, *s.v.* Aco Catullinus signo Philomathius 3.
15. Buenacasa (1997).
16. Rinaldi (1997, pp. 365-91).
17. Carletti (1971).
18. Guarducci (1978, pp. 400-1).
19. Stewart (1999).
20. Blázquez Martínez, López Monteagudo (1990).
21. Iul., *ep.* 60; Amm. Marc. 22,11; cfr. Caltabiano (1985); Scorza Barcellona (1995).
22. Dummer (1971).
23. Lassus (1947, pp. 244-9); Trombley (1994, vol. II, pp. 143-73: «Monks and christianization of Syria»).
24. La folla pagana lo torturò poi all'epoca di Giuliano; cfr. Greg. Naz., *or.* 4,88-89; Lib., *ep.* 819; Scorza Barcellona (1995, pp. 66-7); Simonetti (2007).
25. Cfr. Sorza Barcellona (1995, pp. 58-9).
26. *PLRE* I, p. 180, *s.v.* Capitolinus 2.
27. *PLRE* I, p. 879, *s.v.* Flavius Taurus 3.
28. Barnes (1995).
29. *PLRE* I, pp. 512-4; Sanzi (2006, pp. 10-2).
30. Cfr. Pastorino (1956) e Sanzi (2006).
31. Barnard (1990, pp. 511-3).

32. Maisano (1995).
33. L'intestazione, probabilmente errata, l'attribuisce a Valentiniano I; cfr. Gaudemet (2000, pp. 33-4) e Bonamente (2009, p. 49).
34. Alföldi (1952); Pergani (1993); Raimondi (2001).
35. Cfr. anche Soc., *h.e.* 4,4; Soz., *h.e.* 6,6,10; Zos. 4,3.
36. *CTh* 9,16,7 (del 9 settembre 364); 9,16,8 (del 12 dicembre 370) e 9,16,9 (del 19 maggio 371). È significativa la specificazione in quest'ultima: «Non aboliamo l'aruspicina, ma vietiamo quella perniciosa».
37. Delmaire (2005, pp. 157-9).
38. Fortina (1953); Messana (1999).
39. Frend (2002); von Campenhausen (1929); Palanque (1933); Homes Dudden (1935); Paredi (1960); Mazzarino (1989); Morino (1969); Courcelle (1959); Pasini (1996); Gottlieb (1973); Beatrice (1981).
40. *PLRE* I, pp. 124-5, *s.v.* Tamesius Augentius Olympius 1; cfr. *CIL* VI 754 = *ILS* 4269.
41. Cameron (2007); Lizzi Testa (2009, pp. 185-9).
42. Cfr. *epp.* 72; 73; l'*Epistola ad Eugenio* del 394; *de ob. Valent.* 19.
43. Hoelscher (1967).
44. Lassandro (1989).
45. Canfora (1970); Bertolini (1986); Mara (2006).
46. Cameron (1968).
47. Vera (1981).
48. Rapisarda (1954); Barnes (1976b).
49. Wiebe (1994); Lenski (2002).
50. Ensslin (1953); King (1961); Lippold (1968); De Giovanni (2003[2]); Gaudemet (1986); Lizzi Testa (1996); Errington (1997a); Williams, Friell (1999).
51. Barone Adesi (1979).
52. *CTh* 16,1,2. Altra versione in *CI* 1,1,1; altro estratto in *CTh* 16,2,25; cfr. inoltre Soz., *h.e.* 7,4,6; Theod., *h.e.* 5,2.
53. Barone Adesi (1986).
54. Errington (1997b).
55. Cfr. le critiche del pagano Longinianus in Aug., *ep.* 102,8 e Rinaldi (1998, pp. 392-6).
56. Rinaldi (2015b).
57. Gaudemet (1972).
58. *PLRE* I, pp. 37-8, *s.v.* Ceionius Rufius Albinus 15.
59. Rinaldi (1995a; 2012b).
60. Soz., *h.e.* 7,15,5-8; Ruf., *h.e.* 2,22; Soc., *h.e.* 5,16,10; Nic. Call., *h.e.* 12,25; Eun., *v. soph.* 6,11,2 Wright.
61. *PLRE* I, p. 286, *s.v.* Evagrius 7.
62. *PLRE* I, p. 769, *s.v.* Romanus 5.

12
Giuliano, Salustio, Libanio

1. Allard (1906); Geffcken (1914); Negri (1928); Bidez (1930); Ricciotti (1956); Bowersock (1978); Braun, Richer (1978-81); Athanassiadi Fowden (1994); Bouffartigue (1992); Tantillo (2001); Giebel (2002). Cfr. la bibliografia sull'anticristianesimo di Giuliano riportata in Rinaldi (1997, pp. 177-215).
2. Greg. Naz., *or.* 4,23; Theod., *h.e.* 3,2; Soz., *h.e.* 5,2.
3. Brox (1967); Rinaldi (1998, n. 49).
4. Wilken (2007, pp. 213-50).
5. *PLRE* I, pp. 583-4, *s.v.* Maximus 21.
6. Ivi, p. 730, *s.v.* Priscus 5.
7. Ivi, pp. 436-7, *s.v.* Himerius 2.
8. Ivi, pp. 653-4, *s.v.* Oribasius.
9. Ivi, p. 5, *s.v.* Anatolius 5.
10. Ivi, pp. 278-9, *s.v.* Entrechius 1.
11. Ivi, p. 415, *s.v.* Helpidius 6.
12. Ivi, pp. 818-9 *s.v.* Seleucus 1.
13. Ivi, p. 369, *s.v.* Fortunatianus 1.
14. Ivi, pp. 193-4, *s.v.* Celsus 3.
15. Ivi, p. 2, *s.v.* Ablabius 2.
16. Riedweg (1999).
17. Dupont (1979); Bouffartigue (1998).
18. Neumann (1880); Masaracchia (1990).
19. Caltabiano (1991).
20. Vogt (1939); Levenson (1995); Borrelli (2000).
21. Scrofani (2008).
22. Iul., *epp.* 51; 89b; cfr. Levenson (1990); Penella (1999); Rinaldi (1998, nn. 217C, 578A).
23. Mt 24,2; Mc 13,2; Lc 19,44; 21,6.
24. Ugenti (2013).
25. *PLRE* I, pp. 814-7, *s.v.* Saturninius Secundus Salutius 3 (qui fonti e varianti del nome); Rinaldi (1978); Di Giuseppe (2000): testo e trad. it.
26. Edita con trad. fr. da Rochefort (1960).
27. Iul., *or.* 4,252ab = p. 205 Bidez; cfr. anche 4,247d = p. 199 Bidez.
28. Celso ap. Or., *Cel.* 1,2; Arist., *apol.* 3,1; Tat., *or.* 35; *Hom. Ps. Clem.* 4,7.
29. Celso ap. Or., *Cel.* 3, Clodio Culciano nel processo di Filea di Thmuis, narrato nel papiro Bodmer XX.
30. Scorza Barcellona (1995).
31. Desnier (1983); Rinaldi (1997, p. 230, n. 51).
32. Nestle (1973).
33. Rinaldi (1998, nn. 148, 149, con altre fonti e bibliografia).

34. Porph., *c. Christ.* frr. 13.34.89.90a; Iul., *Galil.* pp. 171 e 186 Neumann; Mac. Magn. 4,1; Nestle (1973, pp. 495-6, 499-500). Rinaldi (1998, n. 656).
35. Rinaldi (2011, pp. 151-2).
36. Porph., *c. Christ.* fr. 80 (= Eus., *p.e.* 5,1,9 ss.); Philost., *v. Apoll.* 3,44.
37. Celso ap. Or., *Cel.* 6,42.52; Porph., *c. Christ.* frr. 72; 73.
38. Soli autori antiocheni: Iul., *epp.* 89; 114; *Galil.* fr. 81; *misop.* 344a; Lib., *or.* 17,7; 18,282; 62,10. In generale, cfr. Rinaldi (1997, pp. 355-64).
39. Downey (1938, pp. 45-8).
40. Iust., *1 apol.* 6,13; *2 apol.* 3; Athen., *leg.* 3-12; *mart. Pol.* 3; Luc., *Alex.* 25,38; Tert., *apol.* 40; Min. Fel. 8,4; Apul., *metam.* 9,14; CIL III 12132 (iscrizione anticristiana di Aricanda). Per Giuliano cfr. *misop.* 357d; 363ab; *Galil.* fr. 55. cfr. Harnack (1905); Nestle (1950; 1973, pp. 506-9); Sans (1966); Schoedel (1973); Walsh (1991).
41. Ugenti (1992; 1994).
42. Rinaldi (1993), quindi Thome (2004, pp. 11-2).
43. Iul. *ep.* 90 Bidez; cfr. Rinaldi (1997, pp. 223-4).
44. Prinzivalli (2002).
45. *PLRE* I, pp. 40-1, *s.v.* Alexander 5.
46. Balty (1974; 1978).
47. Lib., *epp.* 1366; 1370; *PLRE* I, p. 393, *s.v.* Gerontius 3.
48. Figlio del più noto omonimo discepolo di Giambico; Iul., *ep.* 98; Lib., *ep.* 1390; *PLRE* I, pp. 846-7, *s.v.* Sopater 2. Cfr. anche Lib., *ep.* 1396.
49. *PLRE* I, pp. 470-1, *s.v.* Iulianus 12.
50. Cfr. Theod., *h.e.* 3,11-13; Philost., *h.e.* 7,4.10.12; *Passio Artemii* 23,56.
51. *PLRE* I, p. 332, *s.v.* Felix 2.
52. *PLRE* I, p. 415, *s.v.* Helpidius 6.
53. Amm. Marc. 23,1,5; Theod., *h.e.* 3,12-13; Philost., *h.e.* 7,10; Soz., *h.e.* 5,8,4.
54. Misson (1920); Pack (1935); Petit (1955; 1957); Wiemer (1995); Wintjes (2005); Cribiore (2013); per la bibliografia generale, cfr. Molosse (2002).
55. *PLRE* I, pp. 742-3, *s.v.* Procopius 4.
56. Rinaldi (1998, n. 10).
57. Sandwell (2007, pp. 99-100).
58. Scholl (1994).
59. Criscuolo (1996).
60. Criscuolo (1994).
61. Romano (1982).
62. Lib., *or.* 2,32; 7,10; 14,65; 23,18; 45,26; 62,10; *ep.* 1367,4; cfr. Rinaldi (1997, pp. 324-7).
63. Tert., *apol.* 40; *ad nat.* 1,9; *ad Scap.* 3; Cyp., *ep.* 75,10; Lact., *div. inst.* 5,4,3; Aug., *civ. Dei* 2,3. Al tema Cipriano dedicò il suo *Ad Demetrianum* e Arnobio ampie parti del suo *Adversus nationes*.
64. Lib., *or.* 2,58; 30,31; 16,28-30 (in particolare su Antiochia); 18,18.
65. Cfr. Iul., *ep.* 84; *misop.* 363ab; Zos. 2,29 (l'ateismo di Costanzo II).
66. Rinaldi (1995a).
67. Misson (1920, pp. 85-7).

13
Verso il tramonto

1. Selem (1973, p. 15).
2. Grattarola (1981); Neri (1985).
3. Selem (1979).
4. Rinaldi (1997, pp. 303-5).
5. Ivi, pp. 355-64.
6. *PLRE* I, pp. 299-300, *s.v.* Flavius Eupraxius.
7. *PLRE* I, p. 972, *s.v.* Viventius.
8. Baynes (1926).
9. Dessau (1889; 1892).
10. Straub (1963).
11. Stertz (1977); Birley (1991).
12. Schmid (1966).
13. Kohns (1966, p. 105).
14. Straub (1968, pp. 114-5).
15. Angiolani (1994).
16. Settis (1972).
17. Dal Covolo (1989b).
18. *CII* I, n. 680a; Rinaldi (1998, nn. 558, 558A).
19. Schwartz (1989).
20. Chastagnol (1983, p. 121).
21. Hoffmann (1969).
22. Funke (1965-66); Straub (1968).
23. Rinaldi (1998, n. 612A).
24. Ivi, n. 170.
25. Straub (1968, p. 101, n. 2).
26. Baldini (1984).
27. Bartelink (1969).
28. Petre (1965); Cracco Ruggini (1976); Cichocka (1990).

14
Il Senato romano e il cristianesimo

1. García Martínez (1996, p. 328, n. 2).
2. Pol., 31,1.6; 2 Mac 11,16-21; 27-38.
3. Smallwood (1976, pp. 55-6).
4. Smallwood (1956).
5. Talbert (1984, pp. 511-2).
6. Cfr. Talbert (1984, pp. 224-5, 386-91); Várhelyi (2010).
7. Briquel (1994; 1997); Ramelli (2003).
8. Talbert (1984, pp. 345-6).

9. Forni (1966).
10. Álvarez Martínez (1975).
11. Börker, Merkelbach (1979, Ia, n. 27).
12. Rinaldi (1991).
13. Rinaldi (2002b).
14. Lambrechts (1937); Barbieri (1952).
15. Beaujeu (1964).
16. Várhelyi (2010, pp. 29 ss.).
17. Martinelli (1990).
18. Sordi (2002a).
19. Rinaldi (2008, pp. 539-40).
20. Momigliano (1968, pp. 110-3).
21. Calderini (1949, pp. 265-80).
22. Sordi (1965; 2004).
23. Barbieri (1952, p. 260, n. 1486).
24. Rinaldi (2002a).
25. Rinaldi (1992).
26. Porph., *c. Christ.* fr. 80 Harnack (= Eus., *p.e.* 5,1,9); cfr. anche Arnob., *adv. nat.* 1,1-3.
27. Pugliese Carratelli (1974).
28. Brown (1961); Salzman (2002).
29. Rinaldi (1995a).
30. Chastagnol (1956, pp. 247-50; 1962, pp. 233-6).
31. *PLRE* I, pp. 865-71, *s.v.* Q. Aurelius Symmachus signo Eusebius.
32. *PLRE* I, pp. 211-2, *s.v.* Clearchus 1.
33. *Cod. Par.* 8084 del VI secolo, conservato presso la Biblioteca nazionale di Parigi.
34. Altre fonti in Chastagnol (1962, pp. 171-8) e *PLRE* I, pp. 722-4, *s.v.* Vettius Agorius Praetextatus 1.
35. *PLRE* I, pp. 347-9, *s.v.* Virus Nicomachus Flavianus 15; per la bibliografia cfr. Rinaldi (1997, p. 258, n. 85).
36. Bloch (1945, p. 220).

15
Il sacco di Roma del 410

1. Vannesse (2010).
2. Delmaire (2005, pp. 84-5, 427-69).
3. Chastagnol (1960, pp. 166-7).
4. Briquel (1997); Ramelli (2003).
5. Sordi (1985).
6. Rinaldi (1997, pp. 329, 403-4).
7. Piganiol (1971, p. 80).
8. Lact., *mort. pers.* 11,7; Arnob., *adv. nat.* 1,1; cfr. Rinaldi (2008, pp. 628-9).
9. Trapè (1978, pp. 362-5).

10. *CTh* 16,6,4 del 12 febbraio 405.
11. Rinaldi (1998, n. 90A).
12. *PLRE* II, p. 1184, *s.v.* Rufius Antonius Agrypinus Volusianus 6.
13. Volus. ap. Aug., *ep.* 135, a cui rispose Aug., *ep.* 137.
14. Marc. ap. Aug., *ep.* 136, a cui rispose Aug., *ep.* 138.
15. Rinaldi (1998, pp. 463-5).
16. Ivi, pp. 406-7.
17. Ivi, pp. 421-2.
18. Tert., *de idol.* 17; Min. Fel. 5; *Canon. Hipp.* 2,16 (non sono ammessi al catecumenato coloro che detengono lo *ius gladii*); Lact., *div. inst.* 6,20; Conc. Illib., can. 56; Ambr., *ep.* 54.
19. Cfr. Sordi (1989); Rinaldi (2010b, pp. 61-6).

16
L'avversario di Macario di Magnesia

1. Per approfondimenti e bibliografia sui temi di questo capitolo, cfr. Rinaldi (1997, pp. 271-8).
2. Corsaro (1964b) preferisce *(Discorso) unico* contro la molteplicità dei discorsi pagani. *Status quaestionis* in Goulet (2003, I, pp. 41-7)
3. Capone (2013, pp. 253-69).
4. Ampia panoramica su questo autore e la sua opera in Goulet (2003).
5. Blondel, Foucart (1876).
6. Mercati (1941).
7. Waelkens (1974) costituisce un'inversione di tendenza.
8. Cfr. Harnack (1911; 1916).
9. Zahn (1878); Frassinetti (1949).
10. Elenco in Rinaldi (1997, p. 274, n. 16).
11. Così per Duchesne (1877) e, con più dovizia di argomentazioni, per Crafer (1907) e De Palma Digeser (2002).
12. Rinaldi (1997, p. 275); cfr. anche Van der Horst (2004).
13. Goulet (2003).
14. Come in Jossa (1997, pp. 190-2), a onta del *caveat* già formulato da Pezzella (1962, p. 103); Corsaro (1968, pp. 27-8); Barnes (1973, pp. 428-30).
15. Harnack (1911, pp. 100-3).
16. Beatrice (1996).
17. Cataldo (2013).

17
Quaestiones et responsiones

1. Rinaldi (1989; 2013a).
2. Si pensi a Cumont (1903), Bardy (1932), Laurin (1954), Courcelle (1959), Madec (1992).

3. Cfr. Marin (1989); Simonetti (1990); Nazzaro (1991); Leanza (1992); Studer (1993), e poi i colleghi non italiani tra cui Cook (2000, *passim*) e Goulet (2003, vol. 1, p. 132). La lista continua in Rinaldi (2013a, pp. 34-5).
4. Perrone (1991; 1995).
5. Zamagni (2011; 2013).
6. Perrone (1995, p. 152).
7. Perrone (1996, p. 26).
8. Perrone (1995, pp. 150 ss.).
9. Prinzivalli (2005, p. 34).
10. Aug., *civ. Dei* 12,19; 22,12; *serr.* 240-242.
11. Rinaldi (1998, n. 519).
12. Ivi, n. 160.
13. Ivi, n. 557.
14. Ivi, n. 213.
15. Ivi, n. 285.
16. De Luis (1996, pp. 26-31).
17. Merkel (1971; 1990).
18. Cfr. anche Porph., *c. Christ.* frr. 2; 7; Hierocles Sossianus ap. Eus., *c. Hier.* 2 sull'inattendibilità dei testi evangelici.
19. Iul., *Galil.* frr. 79; 80 sostenne la stessa tesi, ma riconoscendo che il solo Giovanni aveva parlato di divinità di Gesù.
20. Zamagni (2008, pp. 54-60).
21. Hier., *ep.* 120,3; Ambr., *in Lc.* 10,147; Theod. Mops., *comm. in Ioh.* 7. Anche Zamagni (2008, p. 195, n. 4) registra coincidenze con critiche di pagani.
22. Per Zamagni (2008, p. 216, n. 1): «le critiche di Celso e di Porfirio già segnalate a proposito di *EMar* 1 (= *QMar* 1) possono essere anche alla base di tale questione».
23. Hunter (2009).
24. Mazzarino (1974-80, pp. 389 ss.).
25. Cracco Ruggini (1974, pp. 430 ss.).
26. Di Santo (2008).
27. Bussières (2007); Bardy (1932, p. 346).
28. Courcelle (1959).
29. Cfr. altri testi in Rinaldi (1997, p. 294, n. 70; 1998, n. 173).
30. Cfr. i testi in Rinaldi (1997, p. 287, n. 27; 1998, n. 433).
31. Otto (1881).

18
L'idea di Dio e la sua conoscenza

1. Rinaldi (2012a).
2. Rinaldi (1998, n. 19).
3. Ruggiero (2002).

4. È attestata pari pari nel *Commentario a Giobbe* di Didimo Alessandrino, ritrovato nel 1941 tra i papiri di Tura; cfr. Rinaldi (1998, n. 382).
5. Rinaldi (1998, pp. 105-6).

19
La Bibbia

1. Rinaldi (1989; 1997; 1998).
2. Lact., *mort. pers.* 12,1; Eus., *h.e.* 8,2,1; 8,3,1.
3. De Labriolle (1920).
4. «Di Mosè non si sia conservato nessuno scritto; si dice infatti che tutti i suoi scritti siano stati bruciati insieme con il tempio: tutto quello che va sotto il nome di Mosè fu scritto millecentottanta anni dopo la sua morte da Esdra e da quelli che facevano capo a lui» (Mac. Magn. 3,3).

20
Paolo di Tarso

1. Rinaldi (1998, n. 612B).
2. Smith (1980).
3. Rinaldi (1998, n. 637).
4. Ivi, n. 631.

21
Pietro

1. Harnack (1922); Rimoldi (1958); Rinaldi (2001).
2. Rinaldi (1998, n. 379).
3. «[Pietro, Giacomo e Giovanni], donde seppero che erano Mosè ed Elia, dal momento che non li conoscevano e non ne avevano neppure raffigurazioni?» (*c. Iul.* fr. 5, ed. Guida, 1994, p. 90); cfr. Rinaldi (1998, n. 573).
4. Ms. Copte 131[5] della Biblioteca nazionale di Parigi. Cfr. G. A. A. Kortekaas in *Atti e passioni*, pp. 512-3, Lanata (1977, p. 225) e Rinaldi (1998, n. 631).
5. «Che cosa significa ciò che fu detto agli apostoli d'insegnare a tutto il mondo, e [Gesù] come volle curare Pietro, il capo (τὸν κορυφαῖον), del suo rinnegamento»; cfr. Rinaldi (1998, n. 418) e Mercati (1941, p. 62).
6. Rimoldi (1958, p. 238, n. 16).
7. Dolbeau (1991; 1992).
8. Grant (1972); Rinaldi (1997, pp. 143-4).
9. Tert., *de praescr.* 23-24; *adv. Marc.* 1,20,2; 4,3,2; 5,3,7; cfr. Norelli (1986).
10. Tert., *Scorp.* 15; *de praescr.* 36; cfr. Bauckham (1992).
11. Erbetta (1966, p. 139, n. 1).

12. Cullmann (1965, pp. 164-5); Salvoni (1970, p. 210).
13. Aug., *cons. evang.* 1,10; cfr. Madec (1992, pp. 39 ss.).
14. Huskinson (1982, pp. 114-5).
15. Schumacher (1959); Pietri (1976, pp. 114-5).
16. «Questa peste» gli sembrava diffusa «in molte città greche e italiche».

22
L'evangelista Giovanni

1. Rinaldi (1998, n. 479).
2. Simonetti (1965, pp. 135-59).
3. Braun (1955; 1964, pp. 288-90).
4. Grese (1983).
5. Camplani (1993).
6. Ivi, p. 414.

23
Maria

1. Iust., *dial.* 43.67; Iren., *adv. haer.* 3,21,1; Tert., *adv. Iud.* 9,7; *adv. Marc.* 3,13,4-5.
2. Rinaldi (1998, n. 367).
3. Grant (1972, p. 291).
4. Lods (1941).
5. Norelli (1998).
6. Blumell (2007).

24
Battesimo e Cena del Signore

1. Carrara (1984a).
2. Sandnes (2012).
3. Rinaldi (1998, pp. 348-51).
4. Paschoud (1971).
5. Hadot (1986, pp. 236-9, 245-8).
6. Sfameni Gasparro (2003).
7. Simonetti (1993, pp. 5-35).
8. Sfameni Gasparro (2013, pp. 218-21).
9. Vogel (1963).
10. Botte (1960).
11. Bolton (1968).
12. Sauget (1968).

25
L'escatologia

1. Rinaldi (1998, pp. 474-8).
2. Pouderon (1987).
3. Ulteriore bibliografia in Rinaldi (1998, pp. 384-9).
4. Cfr. Gv 9,2: «Maestro, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?».
5. Es 20,5, o forse agli affini Num 14,18 e Dt 5,9.
6. Downey (1957, p. 262).
7. Herrmann (1981, n. 213).
8. Trebilco (1991, pp. 69-74).

26
Le persecuzioni e i martiri

1. Sordi (1965).

27
Le reliquie

1. *PLRE* II, pp. 581-2, *s.v.* Iacobus qui et Psychristus 3.
2. «Si era fatto fare in oro una minuscola statua del cavallo Volucre [...] e la portava sempre con sé; quel cavallo, infatti, gli era carissimo [...] lo faceva condurre nel palazzo di Tiberio con la schiena coperta da una gualdrappa di porpora: quando morì gli fece costruire una tomba sul Vaticano»; cfr. Barnes (1967, p. 70) e Birley (1991, p. 44).
3. «Sembra che [Elagabalo] abbia condotto sul Vaticano quattro quadrighe di elefanti, dopo aver fatto demolire alcune costruzioni tombali che gli ostacolavano il transito»; cfr. Mazzarino (1973b, pp. 237 ss.) e Birley (1991, p. 44).
4. Clem. Alex., *protr.* 44,4; 49,2; 91,1; Arnob., *adv. nat.* 6,6; Eus., *p.e.* 2,6,1.
5. Rinaldi (1997, p. 363).

28
Il monachesimo

1. Malone (1950).
2. Genericamente "rinunciatari". Questa è la più antica attestazione di tale denominazione.
3. Micalella (2013).
4. *PLRE* I, pp. 605-8, *s.v.* Domitius Modestus 2.
5. *PLRE* I, pp. 876-8, *s.v.* Fl. Eutolmius Tatianus; cfr. Rinaldi (2015a, pp. 50-2).
6. *PLRE* I, pp. 916-7, *s.v.* Tisamenus.
7. *PLRE* I, pp. 235-6, *s.v.* Maternus Cynegius 3; cfr. Rinaldi (2015a, pp. 47-50).

29
Economia, povertà e ricchezza nella Chiesa

1. Mt 19,16-30; Mc 10,17-31; Lc 18,18-30.
2. Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22.
3. Corsaro (1964a).
4. Mt 19,24; Mc 10,24-25; Lc 18,24-25.
5. Rinaldi (1998, n. 457).
6. Mt 26,10-11; Mc 14,7; Gv 12,8.
7. Lc 8,3; 10,7-8; Mc 6,8-9; 15,41; Mt 10,9-10; 27,55; Gv 12,6.
8. Febe di Corinto (Rm 16,1-2); la madre di Rufo (Rm 16,13); Maria madre di Marco (At 12,12); Tabita di Giaffa (At 9,36.39); Lidia di Filippi (At 16,14-15).
9. Mazza (1993).
10. Brown (1995, pp. 130 ss.).
11. Eus., *v. Const.* 2,21; Soz., *h.e.* 1,8,4; cfr. Dupont (1967).
12. Barzanò (1993).
13. De Giovanni (1980, pp. 41-3); Barzanò (1993, p. 362).
14. Lizzi Testa (1998, p. 103, n. 4).
15. Mercati (1941, p. 66).
16. Giuseppe di Arimatea (Mt 27,57); Zaccheo (Lc 19,2); Cornelio (At 10,1); le pie donne che dalle proprie sostanze davano a Gesù di che vivere (Lc 8,3). Cfr. Rinaldi (1998, n. 458).
17. Contro Masera (2005).
18. Corsaro (1964a).
19. Süss (1942, p. 85).

30
Il vescovo di Roma

1. Bardy (1929, p. 363); Brezzi (1962, vol. I, p. 714); Daniélou, Marrou (1970, pp. 253-4).
2. Sordi (1965, pp. 322-6, 444; 1983, p. 128).

Bibliografia

ABSIL M. (1997), *Les préfets du prétoire d'Auguste à Commode*, Paris.

ALAND K. (1979), *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit*, in "ANRW", II, 23.1, pp. 60-246.

ALFÖLDI A. (1952), *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire: The Clash between the Senate and Valentinian I*, Oxford.

ID. (1967), *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus*, Darmstadt.

ALLARD P. (1906), *Julien l'Apostat*, 3 voll., Paris.

ALTHEIM F. (1960), *Il dio invitto. Cristianesimo e culti solari*, Milano (ed. or. *Der unbesiegte Gott*, Hamburg 1957).

ALTHEIM F., STIEHL R. (1953), *Mazdak und Porphyrios*, in "La Nouvelle Clio", 5, pp. 356-76.

IDD. (1961), *Neue Bruchstücke aus Porphyrios* κατα Χριστιανούς [sic!], in G. Radke (Hrsg.), *Gedenkschrift für Georg Rohde*, Tübingen, pp. 23-38.

IDD. (1962), *New Fragments of Greek Philosophers. II: Porphyry and the Arabic and Syriac Tradition*, in "East and West", 13, pp. 3-15.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ J. M. (1975), *Una escultura en bronce del* genius senatus, *hallada en Mérida*, in "Archivo español de Arqueología", 48, pp. 141-51.

AMICI A. (2000), *«Divus Constantinus»: le testimonianze epigrafiche*, in "Rivista storica dell'Antichità", 30, pp. 187-216.

ANDREI O. (2001), *Il provvedimento anticristiano di Settimio Severo* (*SHA*, Sev. 17,1), *una tappa della "divisione delle vie" fra giudaismo e cristianesimo*, in "Henoch", 23, pp. 43-75.

ANDREOTTI R. (1956), *Religione ufficiale e culto dell'imperatore nei "libelli" di Decio*, in *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, Milano, vol. I, pp. 369-76.

ANGIOLANI S. (1994), *Alessandro Severo e i cristiani nell'*Historia Augusta, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata", 27, pp. 9-31.

ARCA G. (1999), *Filippo l'Arabo: il primo dei principi cristiani o il più tollerante dei pagani?*, in "RSCI", 53, pp. 383-405.

ARCE J. (1984), *Estudios sobre el Emperador Fl. Cl. Juliano (Fuentes literarias. Epigrafía. Numismática)*, Madrid.

ASTARITA M. L. (1997), *Frontone oratore*, Catania.

ATHANASSIADI-FOWDEN P. (1984), *Giuliano. Ultimo degli imperatori pagani*, Genova (ed. or. *Julian and Hellenism: An Intellectual Biography*, Oxford 1981).

EAD. (1999), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford.

AZIZA C. (1977), *Tertullien et le judaisme*, Paris.

ID. (1987), *L'utilisation polemique du récit de l'Exode chez des écrivains alexandrins (IVème siècle av. J.-C.-Ier siècle ap. J.-C.)*, in "ANRW", II, 20.1, pp. 41-65.

BABELON E. (1900), *Le faux prophète Alexandre d'Abonotichos*, in "Revue Numismatique", 4, pp. 1-30.

BAGNANI G. (1955), *Peregrinus Proteus and the Christians*, in "Historia", 4, pp. 107-12.

BALDINI A. (1984), *Ricerche sulla* Storia *di Eunapio di Sardi. Problemi di storiografia tardopagana*, Bologna.

BALTY J.-CH. (1974), *Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur*, in "Dialogues d'Histoire ancienne", 1, pp. 267-304.

ID. (1978), *Apamea in Syria in the Second and Third Centuries AD*, in "JRS", 78, pp. 91-104.

BARB A. (1968), *La sopravvivenza delle arti magiche*, in Momigliano (1968), pp. 111-37.

BARBERO G. (1962), *Il pensiero politico cristiano*, vol. I: *Dai Vangeli a Pelagio*, Torino.

BARBIERI G. (1952), *L'albo senatorio da Settimio Severo a Carino (193-285)*, Roma.

BARDY G. (1919-20), *En lisant les Pères. Le "Contra Celsum" d'Origène*, in "Revue pratique d'Apologetique", 29, pp. 39-54, 92-9.

ID. (1929), *Paul de Samosate*, Louvain.

ID. (1932), *La littérature patristique des quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte*, in "RevB", 41, pp. 210-36, 341-69, 515-37.

ID. (1933), *La littérature patristique des quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte*, in "RevB", 42, pp. 14-30, 211-29, 328-52.

BARNARD L. (1963-64), *Clement of Rome and the Persecution of Domitian*, in "New Testament Studies", 10, pp. 251-60.

ID. (1990), *L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno*, in "Cristianesimo nella storia", 11, pp. 505-21.

BARNES T. D. (1967), *Hadrian and Lucius Verus*, in "JRS", 57, pp. 65-79.

ID. (1968), *Legislation against the Christians*, in "JRS", 58, pp. 32-50.

ID. (1973), *Porphyry against the Christians: Date and the Attribution of Fragments*, in "JThS", 24, pp. 424-42.

ID. (1976a), *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the 'Great Persecution'*, in "Harvard Studies in Classical Philology", 86, pp. 243-5.

ID. (1976b), *The Historical Setting of Prudentius'* Contra Symmachum, in "American Journal of Philology", 97, pp. 373-86.

ID. (1982), *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (MA)-London.

ID. (1984), *Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice*, in "AJP", 105, pp. 69-72.

ID. (1989), *Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, in A. Dihle (éd.), *L'Église et l'Empire au IVe siècle*, Vandoeuvres-Genève, pp. 312-21.

ID. (1995), *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, in "JRS", 85, pp. 135-47.

BARONE ADESI G. (1979), *Primi tentativi di Teodosio il Grande per l'unità religiosa dell'Impero*, in *Da Costantino a Teodosio, con particolare riguardo alla politica legislativa di Giuliano*, AARC, III Convegno internazionale (Perugia-Trevi-Gualdo Tadino, 28 settembre-1° ottobre 1977), Perugia, pp. 47-55.

ID. (1986), *Eresie "sociali" e inquisizione teodosiana*, in *Politica ecclesiastica e legislazione religiosa dopo l'editto di Teodosio I del 360 d.C.*, AARC, VI Convegno internazionale (Spello-Perugia-Acquasparta-Tuoro-Orvieto, 12-15 ottobre 1983), Città di Castello (PG), pp. 119-66.

BARTELINK G. J. M. (1969), *Eunape et le vocabulaire chrétien*, in "VigChr", 23, pp. 293-303.

BARTINA S. (1984), *Jesús Ben-Pantera y su substrato*, in "Estudios Josefinos", 38, pp. 35-8.

BARUZI J. (1951), *Le Kosmos de Plotin en face des Gnostiques et les données scripturaire*, in "RHR", 139, pp. 5-13.

BARZANÒ A. (1993), *La questione dell'arricchimento dei vescovi e del clero da Cipriano a Damaso tra polemica anticristiana, autocritica ecclesiale e legislazione imperiale*, in "RSCI", 47, pp. 359-66.

ID. (1996), *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano.

BAUCKHAM R. J. (1992), *The Martyrdom of Peter in Early Christian Literature*, in "ANRW", II, 26.1, pp. 539-95.

BAYNES N. H. (1926), *The* Historia Augusta*: Its Date and Purpose*, Oxford.

ID. (1939), *The Great Persecution*, in *Cambridge Ancient History*, XII, Cambridge, pp. 646-77.

BEATRICE P. F. (1981), *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)*, Milano.

ID. (1995), *Didyme l'Aveugle et la tradition de l'allégorie*, in G. Dorival, A. le Boulluec (éds.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible*, Louvain, pp. 579-90.

ID. (1996), *Traces du texte occidental chez le païen de Macaire Magnès*, in D. C. Parker, C.-B. Amphoux (eds.), Codex Bezae*: Studies from the Lunel Colloquium, June 1994*, Leiden, pp. 317-26.

ID. (2006), *Ateismo (accusa di)*, in *NDPAC*, I, coll. 637-40.

BEAUJEU J. (1964), *La religion de la classe sénatoriale à l'époque des Antonins*, in M. Renard, R. Schilling (éds.), *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles, pp. 54-75.

BENKO S. (1980), *Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries AD*, in "ANRW", II, 23.2, pp. 1055-118.

BERARDI C. C. (2001), *La persecuzione di Decio negli scritti di Cipriano*, in "Auctores nostri", 1, pp. 41-60.

BERGJAN S.-P. (2001), *How to Speak about Early Christian Apologetic Literature? Comment on the Recent Debate*, in "StPatr", 36, pp. 177-83.

BERTOLINI M. (1986), *Sull'atteggiamento religioso di Q. Aurelio Simmaco*, in "SCO", 36, pp. 190-208.

BETZ H. D. (1959), *Lukian von Samosata und das Christentum*, in "NT", 3, pp. 226-36.

ID. (1961), *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche Parallelen*, Berlin.

BICKERMAN E. (1927), *Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik*, in "Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums", 71, pp. 171-87, 255-64.

BIDEZ J. (1913), *Vie de Porphyre*, Gand.

ID. (1930), *La vie de l'Empereur Julien*, Paris.

BINDER G. (1968), *Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testament durch die Christen*, in "ZPE", 3, pp. 81-95.

BIRLEY A. R. (1990), *Marco Aurelio*, Milano (ed. or. *Marcus Aurelius: A Biography*, London 1987).

ID. (1991), *Religion in the* Historia Augusta, in G. Bonamente, N. Duval (a cura di), *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, Macerata, pp. 29-51.

BLASIUS A. (2004), *Apokalyptik und Geschichte: Das Buch von Daniel in der (Alt) historischen Forshung. Apokalyptik in Antike und Aufklärung*, in J. Brokoff, B. U. Schipper (Hrsgg.), *Apokalyptik in Antike und Aufklärung*, Padeborn.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J. M., LÓPEZ MONTEAGUDO G. (1990), *Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos*, in "Antigüedad y Cristianismo", 7, pp. 353-66.

BLOCH H. (1945), *A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394*, in "HThR", 38, pp. 199-244.

BLONDEL C., FOUCART P. (eds.) (1876), *Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice*, Paris.

BLUMELL L. (2007), *A Jew in Celsus' True Doctrine?*, in "Studies in Religion", 36, pp. 297-315.

BOCCIOLINI PALAGI L. (1978), *Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo*, Firenze.

BODÉUS R. (2001), *Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie?*, in "Hermes", 129, pp. 567-71.

BOESWILLWALD E. *et al.* (1905), *Timgad, une cité africaine sous l'empire romain*, Paris.

BOFFO L. (1994), *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia.

BOISSIER g. (1989), *La fine del mondo pagano*, Milano (ed. or. *La fin du paganisme. Etude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, Paris 1891).

BOLGIANI F. (1986), rec. ad A. Pietersma, *The Act of Phileos Bishop of Thmuis*, Genève.

BOLTON C. A. (1968), *The Emperor Julian against the "Hissing Christians"*, in "HThR", 61, pp. 496-7.

BONAMENTE G. (1978), *Eutropio e la tradizione pagana su Costantino*, in L. Gasperini (a cura di), *Scritti storico-epigrafici in memoria di Marcello Zambelli*, Roma, pp. 17-59.

ID. (1992), *Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana*, in G. Bonamente, F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico (Macerata 18-20 settembre 1990), Macerata, vol. I, pp. 171-201.

ID. (2000), *Chiesa e impero nel IV secolo: Costanzo II fra il 357 ed il 361*, in L. Pani Ermini, P. Siniscalco (a cura di), *La comunità cristiana di Roma*, vol. I: *La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto Medioevo*, Città del Vaticano, pp. 113-38.

ID. (2009), *Politica antipagana e sorte dei templi da Costantino a Teodosio II*, in U. Criscuolo, L. De Giovanni (a cura di), *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive*, Atti del Congresso internazionale (Napoli 21-23 novembre 2007), Napoli, pp. 25-59.

BONAMENTE G., NESTORI A. (a cura di) (1988), *I cristiani e l'impero nel IV secolo. Colloqui sul cristianesimo nel mondo antico*, Atti del Convegno (Macerata 17-18 dicembre 1987), Macerata.

BONNER G. (1984), *The Extinction of Paganism and the Church Historian*, in "JEH", 35, pp. 339-57.

BÖRKER C., MERKELBACH R. (1979), *Die Inschriften von Ephesos*, vol. II, Bonn.

BORLEFFS J. W. PH. (1952), *Institutum Neronianum*, in "VigChr", 6, pp. 129-45.

BORRELLI D. (2000), *In margine alla questione ebraica in Giuliano imperatore*, in "ΚΟΙΝΩΝΙΑ", 24, pp. 95-116.

BOTTE B. (1960), *Un passage difficile de la Tradition Apostolique sur le signe de croix*, in "Revue de Théologie ancienne et médiévale", 27, pp. 5-19.

BOUFFARTIGUE J. (1992), *L'empereur Julien et la culture de son temp*, Paris.

ID. (1998), *Du prétendu parti paien au prétendu fléau de Dieu: observations sur l'action antichrétienne de l'empereur Julien*, in "Rudiae", 10, pp. 59-90.

BOWERSOCK G. W. (1978), *Julian the Apostate*, Cambridge (MA).

BRAUN F.-M. (1955), *Hermétisme et Johannisme*, in "Revue Thomiste", 55, pp. 22-42, 259-99.

ID. (1964), *Jean le théologien*, vol. II: *Les grandes traditions d'Israël et l'accord des Écritures selon le quatrième évangile*, Paris.

BRAUN R., RICHER J. (éds.) (1978-81), *L'empereur Julien*, vol. I: *De l'histoire à la légende (331-1715)*; vol. II: *De la légende au mythe (De Voltaire à nos jours)*, Paris.

BRENDEL O. (1941), *The Corbridge Lanx*, in "JRS", 31, pp. 100-27.

BREZZI P. (1962), *Fonti e studi di storia della Chiesa*, 2 voll., Milano.

BRIQUEL D. (1994), *La religion étrusque à la fin de la période impériale. Tagès contre Jésus*, in C.-M. Ternes (éd.), *Mélanges offerts à Raymond Chevallier*, Luxembourg, pp. 106-19.

ID. (1997), *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris.

BRISSON L. (1987), *Amélius: sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*, in "ANRW", 36.2, pp. 793-860.

BROWN P. R. L. (1961), *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in "JRS", 51, pp. 1-11.

ID. (1995), *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Roma-Bari (ed. or. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, London 1992).

BROX N. (1967), *Gnostische Arguente bei Julianus Apostata*, in "JbAC", 10, pp. 181-6.

BRUCE L. D. (1983), *Diocletian, the Proconsul Julianus and the Manichaeans*, in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles, vol. III, pp. 336-47.

BRUNT P. A. (1979), *Marcus Aurelius and the Christians*, in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles, vol. I, pp. 483-520.

BUENACASA P. C. (1997), *La constitucion y protección del patrimonio eclesiástico y la apropriación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)*, in "Pyrenae", 28, pp. 229-40.

BURGES R. W. (1996), *The Date of the Persecution of Christians in the Army*, in "JThS", 47, pp. 157-8.

BURKE G. T. (1985), *Celsus and Justin: Carl Andresen Revisited*, in "ZNTW", 76, pp. 107-16.

ID. (1986), *Celsus and the Old Testament*, in "Vetus Testamentum", 36, pp. 241-5.

BUSSIÈRES M.-P. (2007), *Le public des Questions sur L'Ancien et le Nouveau Testament de l'Ambrosiaster*, in "ASE", 24, pp. 229-47.

CABALLOS A. (1990), *Los senadores hispanorromano y la romanización de Hispania*, 2 voll., Écija.

CALDERINI A. (1949), *I Severi. La crisi dell'Impero nel III secolo*, Bologna.

CALTABIANO M. (1985), *L'assassinio di Giorgio di Cappadocia (Alessandria 361 d.C.)*, in "QC", 7, pp. 17-59.

EAD. (1991), *L'epistolario di Giuliano imperatore*, Napoli.

CAMERON A. (1967), *The Date of Porphyry* Κατὰ Χριστιανῶν, in "Classical Quarterly", 18, pp. 382-4.

ID. (1968), *Gratian's Repudiation of the Pontifical Robe*, in "JRS", 58, pp. 96-102.

ID. (2002), *Apologetics in the Roman Empire: A Genre of Intolerance?*, in J.-M. Carrié,

R. Lizzi Testa (éds.), *Humana sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout, pp. 219-27.

ID. (2007), *The Imperial Pontifex*, in "HSPh", 103, pp. 341-84.

CAMPLANI A. (1993), *Riferimenti biblici nella letteratura ermetica*, in "ASE", 10, pp. 375-425.

CANFORA F. (1970), *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza*, Bari.

CAPONE A. (a cura di) (2013), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout.

CARLETTI C. (1971), *Ipogeo anonimo di via Paisiello*, in "Rivista di Archeologia cristiana", 47, pp. 99-117.

ID. (1986), *Iscrizioni cristiane a Roma*, Firenze.

CARLINI A. (1996), *La polemica di Porfirio contro l'esegesi "tipologica" dei cristiani*, in "SCO", 46, pp. 385-94.

CARRARA P. (1984a), *Galilei e Giudei nelle Dissertazioni di Epitteto (Nota a Diss. 2,9,19-21)*, in "Sileno", 10, pp. 111-7.

ID. (1984b), *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianza dei secoli I e II*, Firenze.

CASEY M. (1976), *Porphyry and the Origin of the Book of Daniel*, in "JThS", n.s., 27, pp. 15-33.

ID. (1990), *Porphyry and Syrian Exegesis of the Book of Daniel*, in "ZNTW", 81, pp. 139-42.

CASSIDY R. J. (2001), *Christians and Roman Rule in the New Testament: New Perspectives*, New York.

CASTER M. (1937), *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris.

CASTILLO C. (1965), *Prosopographia Baetica*, Madrid.

CASTRITIUS H. (1969), *Studien zu Maximinus Daia*, Kallmünz.

CATALDO A. (2013), *Gal. 2,11-14 in the Two Antagonists of Macarius Magnes' Apokritikos*, in Capone (2013), pp. 101-15.

CATAUDELLA M. R. (1968), *La data dell'editto di Serdica ed i vicennalia di Galerio*, in "Rivista di Cultura classica e medioevale", 10, pp. 269-86.

CATAUDELLA Q. (1947), *Celso e gli apologeti cristiani*, in "Nuovo Didascaleion" 1, pp. 28-34.

CECCHELLI C. (1956), *Un tentato riconoscimento imperiale del Cristo*, in *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano, vol. I, pp. 351-62.

CERULLI E. (1968), *La letteratura etiopica. Con un saggio sull'Oriente cristiano*, Firenze.

CHADWICK H. (1959), *The Sentences of Sextus*, Cambridge.

CHAMPLIN E. (1980), *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge (MA).

CHASE M. (2014), *Porphyry against the Christians: Critical Notes on a Recent Volume of Studies*, in "IJPT", 8, pp. 93-106.

CHASTAGNOL A. (1956), *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, in "Revue des Études Anciennes", 58, pp. 241-53.

ID. (1960), *La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris.

ID. (1962), *Les fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris.

ID. (1983), *Quelques thèmes bibliques dans l'Histoire Auguste*, in *Bonner Historia – Augusta – Colloquium 1979-1981*, Bonn, pp. 115-26.

CHRISTENSEN T. (1984), *The So-Called Edict of Milan*, in "Classica et Mediaevalia", 35, pp. 129-75.

CHRISTOL M. (1975), *Les règnes de Valérien et de Gallien (253-268): travaux d'ensemble, questions chronologiques*, in "ANRW", II, 2, pp. 803-27.

CHUVIN P. (2012), *Cronaca degli ultimi pagani*, Brescia (ed. or. *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 2009, 3e éd. revue et corrigée).

CICHOCKA H. (1990), *Zosimus' Account of Christianity*, in "Siculorum Gymnasium", 43, pp. 171-83.

CILENTO V. (1971), *Paideia antignostica*, Firenze.

ID. (1973), *Saggi su Plotino*, Milano.

CIZEK E. (1994), *L'empereur Aurélien et son temps*, Paris.

CLARKE G. W. (1969), *Some Observations on the Persecution of Decius*, in "Antichton", 3, pp. 63-76.

ID. (1971), *Two Christians in the Familia Caesaris*, in "HThR", 44, pp. 121-4.

ID. (1973), *Two Measures in the Persecution of Decius: Two Recent Views*, in "Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London", 20, pp. 118-23.

CLARKE W. M. (1966), *Some Victims of the Persecution of Maximinus Trax*, in "Historia", 15, pp. 445-53.

ID. (1992), *Jewish Table Manners in the Cena Trimalchionis*, in "The Classical Journal", 87, pp. 257-63.

COLEMAN-NORTON P. R. (1966), *Roman State and Christian Church: A Collection of Legal Documents to AD 535*, 3 voll., London.

COLIN J. (1964), *L'Empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177*, Bonn.

CONSOLINO F. E. (a cura di) (1995), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli (CZ).

COOK J. G. (1998), *A Possible Fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian*, in "Zeitschrift für antikes Christentum", 2, pp. 113-22.

ID. (2000), *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen.

ID. (2004a), *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen.

ID. (2004b), *Hypothèses récents sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, in M. Narcy, E. Rebillards (éds.), *Hellénisme et Christianisme*, Villeneuve-d'Ascq.

ID. (2008), *Porphyry's Attempted Demolition of Chrisitian Allegory*, in "IJPT", 2, pp. 1-27.

ID. (2010), *Roman Attitudes toward the Christians*, Tübingen.

CORCORAN S. (1996), *The Empire of the Tetrarchs*, Oxford.

CORSARO F. (1964a), *Garbata polemica anticristiana nella anonima commedia tardo imperiale* Querolus sive Aulularia, in *OIKOUMENE. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania, pp. 523-33.

ID. (1964b), *Una nuova interpretazione del titolo dell'apologia di Macario di Magnesia*, in "Societas Academica Dacoromana. Acta Philologica", 3, pp. 115-8.

ID. (1968), *Le Quaestiones nell'*Apocritico *di Macario di Magnesia*, Catania.

COTTA RAMOSINO L. (1999), *Il supplizio della croce in Silio Italico (Pun. I 169-181; VI 539-544)*, in "Aevum", 73, pp. 93-106.

COURCELLE P. (1959), *Critiques exégètiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster*, in "VigChr", 13, pp. 133-69.

ID. (1973), *Recherches sur saint Ambroise*, Paris.

COVA P. V. (1994), *Marco Cornelio Frontone*, in "ANRW", II, 34.2, pp. 873-918.

COX P. (1983), *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley (CA).

CRACCO RUGGINI L. (1974), *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, in "Augustinianum", 17, pp. 409-49.

EAD. (1976), *Zosimo, ossia il rovesciamento delle storie ecclesiastiche*, in "Augustinianum", 16, pp. 23-36.

EAD. (1981), *L'imperatore, il Serapeo e i filosofi*, in M. Sordi (a cura di), *Religione e politica nel mondo antico*, Milano, pp. 183-212.

CRAFER T. W. (1907), *Macarius Magnes, a Neglected Apologist*, in "JThS", 8, pp. 401-23, 456-71.

CRIBIORE R. (2013), *Libanius the Sophist: Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*, Ithaca (NY)-London.

CRISCUOLO U. (1994), Libanio, *Sulla vendetta di Giuliano*, Napoli.

ID. (1996), *Allocuzione a Giuliano per l'arrivo ad Antiochia*, Napoli.

CRISTOFORI M. C. (1978), *L'"oratio" di Frontone contro i Cristiani e la persecuzione di Marco Aurelio*, in "RSCI", 32, pp. 130-9.

CROKE B. (1983), *Porphyry's Anti-Christian Chronology*, in "JThS", 34, pp. 168-85.

CROUZEL V. H. (1975), *Le christianisme de l'empereur Philippe l'Arabe*, in "Gregorianum", 56, pp. 545-50.

CULLMANN O. (1965), *San Pietro discepolo, apostolo, martire*, in O. Cullmann, C. Journet, N. Afanassieff, *Il primato di Pietro nel pensiero contemporaneo*, Bologna 1965, pp. 1-349 (ed. or. *Petrus Jünger – Apostel – Märtyrer*, Zürich-Stuttgart 1952).

CUMONT F. (1887), *Alexander d'Abonotique*, Bruxelles.

ID. (1903), *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, in "RHLR", 8, pp. 417-36.

ID. (1922), *Alexandre d'Abonotichos et le Néo-Pythagorisme*, in "RHR", 86, pp. 202-10.

ID. (1925), *La lettre de Claude aux Alexandrins*, in "RHR", 91, pp. 3-6.

ID. (1967), *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari (ed. or. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1913).

CUNEO P. O. (1997), *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante: 337-361*, Milano.

DAL COVOLO E. (1987), *La politica religiosa di Alessandro Severo. Per una valutazione dei rapporti tra l'ultimo dei Severi e i cristiani*, in "Salesianum", 49, pp. 359-75.

ID. (1988), *L'imperatore Caracalla e i cristiani. Per una valutazione della* Constitutio Antoniniana *in rapporto alle persecuzioni del III secolo*, in "Apollinaris", 61, pp. 355-69.

ID. (1989a), *Antonino Elagabalo e i cristiani. Genesi e sviluppo di una tradizione storiografica*, in "StPatr", 19, pp. 20-7.

ID. (1989b), *I Severi e il cristianesimo*, Roma.

ID. (1994), *La religione a Roma tra 'antico' e 'nuovo'. L'età dei Severi*, in "RSLR", 30, pp. 237-46.

ID. (1999), *I Severi e il cristianesimo dieci anni dopo*, in Dal Covolo, Rinaldi (1999), pp. 187-96.

DAL COVOLO E., RINALDI G. (a cura di) (1999), *Gli imperatori Severi. Storia Archeologia Religione*, Roma.

DANIÉLOU J., MARROU H. (éds.) (1970), *Nuova storia della Chiesa*, vol. I: *Dalle origini a S. Gregorio Magno*, Torino (ed. or. *Nouvelle histoire de l'Église*, vol. I: *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris 1963).

DAVIES P. S. (1989), *The Origin and Purpose of the Persecution of 303*, in "JThS", 40, pp. 66-94.

DE BLOIS L. (1989), *Plotinus et Gallienus*, in A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, C. H. Kneepkens (éds.), *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink*, Steenbrugis, pp. 69-82.

DE GIOVANNI L. (1980), *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli.

ID. (1994), *La politica religiosa di Teodosio I*, in "Labeo", 40, pp. 102-11.

ID. (2003²), *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli.

DE LABRIOLLE P. (1920), *Le songe de s. Jérôme*, in *Miscellanea Geronimiana. Scritti varii pubblicati nel XV centenario dalla morte di San Girolamo*, Roma, pp. 217-39.

ID. (1934), *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris.

DE LANGE N. (1976), *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third Century Palestine*, Cambridge.

DEL CORNO D. (1978), Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, Milano.

DELEHAYE H. (1921), *La persécution dans l'armée sous Dioclétien*, in "Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique", pp. 150-6.

ID. (1922), *Les martyrs d'Égypte*, in "Analecta Bollandiana", 40, pp. 5-154, 299-364.

D'ELIA S. (1995), *Una monarchia illuminata. La cultura nell'età degli Antonini*, Napoli.

DELMAIRE R. (2005), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. I: *Code Théodosien. Livre XVI*, Paris.

DE LUIS P. (1996), Sant'Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, Roma.

DEMAROLLE J. M. (1970), *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, in "JbAC", 13, pp. 42-7.

DE PALMA DIGESER E. (1998), *Lactantius, Porphyry and the Debate over Religious Toleration*, in "JRS", 88, pp. 129-46.

EAD. (2002), *Porphyry, Julian, or Hierokles? The Anonymous Hellene in MAKARIOS Magnes' Apokritikos*, in "JThS", 53, pp. 466-502.

DE SALVO L. (2010), *La quota per l'anima. Da Basilio ad Agostino*, in *La persona, il suo diritto, la sua continuità nell'esperienza tardoantica*, AARC, XVII Convegno internazionale (in onore di Giuliano Crifò, Perugia-Spello, 16-18 giugno 2005), Roma, pp. 431-40.

DESANTI L. (1990), *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano.

DESNIER J.-L. (1983), *Salutius – Salustius*, in "Revue des Études anciennes", 85, pp. 53-65.

DESSAU H. (1880), *Über einige Inschriften aus Cirta*, in "Hermes", 15, pp. 471-4.

ID. (1889), *Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptores Historiae Augustae*, in "Hermes", 24, pp. 337-92.

ID. (1892), *Über die Scriptores Historiae Augustae*, in "Hermes", 27, pp. 561-605.

ID. (1905), *Minucius Felix und Caecilius Natalis*, in "Hermes", 40, pp. 373-86.

DE STE CROIX G. E. M. (1954), *Aspects of the 'Great' Persecution*, in "HThR", 47, pp. 75-109.

ID. (1963), *Why Were the Early Christians Persecuted?*, in "Past and Present: A Journal of Historical Studies", 26, pp. 6-38; 27, pp. 28-33.

DI BERARDINO A. (2006), *Bacio*, in *NDPAC*, I, coll. 686-7.

DI BRANCO M. (2002), *"Eroizzazione" di un imperatore: alle radici del mito di Nerone*, in J.-M. Croiselle, Y. Perrin (éds.), *Neronia VI, Rome à l'époque néronienne*, Bruxelles, pp. 479-92.

DI DARIO B. M. (2002), *Il Sole Invincibile. Aureliano riformatore politico e religioso*, Padova.

DI GIUSEPPE R. (2000), *Salustio. Sugli dèi e il mondo*, Milano.

DI SANTO E. (2008), *L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica*, Roma.

DI SEGNI R. (1985), *Il vangelo del ghetto*, Roma.

DOLBEAU F. (1991), *Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion de païens et des donatistes*, in "Revue des Études anciennes", 37, pp. 37-78.

ID. (1992), *Sermons inédits de Saint Augustin prêchés en 397*, in "Revue bénédictine", 102, pp. 44-63.

DORESSE J. (1950), *Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée*, in *Coptic Studies in Honour of Walter Ewing Crum*, Boston, pp. 255-63.

DOWNEY G. (1938), *The Shrines of St. Babylas at Antioch and Daphne*, in R. Stillwell (ed.), *Antioch-on-Orontes*, vol. II: *The Excavations 1933-1936*, Princeton (NJ), pp. 45-8.

ID. (1957), *Themistius and the Defence of Hellenism in the Fourth Century*, in "HThR", 50, pp. 259-74.

DUCHESNE L. (1877), *De Macario Magnete et scriptis eius*, Paris.

DUFOUR R., TEUNISSEN H. (eds.) (2001), *Plotinus: A Bibliography, 1950-2000*, in "Phronesis", 46, pp. 237-411.

DUMMER J. (1971), *Fl. Artemius dux Aegypti*, in "Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete", 21, pp. 121-44.

DUPONT C. (1967), *Les privilèges des clercs sous Constantin*, in "RHR", 62, pp. 729-52.

ID. (1979), *La politique de Julien à l'égard du christianisme dans les sources littéraires des IV^e^ et V^e^ siècles après J. C.*, in *Da Costantino a Teodosio, con particolare riguardo alla politica legislativa di Giuliano*, AARC, III Convegno internazionale (Perugia-Trevi-Gualdo Tadino, 28 settembre-1° ottobre 1977), Perugia, pp. 197-216.

DZIELSKA M. (1986), *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Rome.

EDWARDS M. (1994), *Plotinus and the Emperors*, in "Symbolae Osloenses", 69, pp. 137-47.

EHRHARDT C. T. H. R. (1979), *Eusebius and Celsus*, in "JbAC", 22, pp. 40-9.

ELIA F. (1979), *Ancora sul cristianesimo di Filippo*, in "QC", 1, pp. 267-83.

ENGBERG J. (2007), *Impulsore Chresto: Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD*, Frankfurt am Main.

ENSSLIN W. (1953), *Die Religionspolitik des Kaiser Theodosius d. Gr.*, München.

ERBETTA M. (1966), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II: *Atti e leggende*, Torino.

ERRINGTON M. (1997a), *Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I*, in "Klio", 79, pp. 398-443.

ID. (1997b), *Church and State in the First Years of Theodosius I*, in "Chiron", 27, pp. 21-72.

FAUTH W. (1987), *Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Apollon des Julianus Apostata. Zu einigen Eigentümlichkeiten der spätantiken Pythagoras-Aretalogie im Vergleich mit der thaumasiologischen Tradition der Evangelien*, in "ZNTW", 78, pp. 26-48.

ID. (1995), *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden-New York-Köln.

FERCH A. J. (1982), *Porphyry: An Heir to Christian Exegesis?*, in "ZNTW", 73, pp. 141-7.

FILORAMO G. (1994), *Il monoteismo tardo-antico*, in M. Vegetti (a cura di), *Introduzione alle culture antiche*, vol. III: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 196-207.

FIRPO G. (1993), *Le tradizioni giudaiche su Nerone e la profezia circa il "regnum Hierosolymorum"*, in M. Sordi (a cura di), *La profezia nel mondo antico*, "Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Univesità del Sacro Cuore", 19, pp. 245-59.

ID. (2002), *Nerone e i Giudei*, in J.-M. Croiselle, Y. Perrin (éds.), *Neronia VI, Rome à l'époque néronienne*, Bruxelles, pp. 547-60.

FORNI G. (1966), *Senato*, in *Enciclopedia dell'Arte antica classica e orientale*, VII, Roma, coll. 192-6.

FORTINA M. (1953), *L'imperatore Graziano*, Torino.

FRASCHETTA A. (2005), *Principi cristiani, templi e sacrifici nel Codice Teodosiano e in altre testimonianze parallele*, in A. Saggioro (a cura di), *Diritto romano e identità cristiana*, Roma, pp. 123-40.

FRASSINETTI P. (1949), *Sull'autore delle questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia*, in "Nuovo Didaskaleion", 3, pp. 41-56.

FREDRIKSEN P., IRSHAI O. (2006), *Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies*, in *CHJ*, pp. 977-1034.

FREND W. H. C. (1965a), *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford.

ID. (1965b), *A Note on the Great Persecution in the West*, in *Studies in Church History*, Cambridge, vol. II, pp. 141-8.

ID. (1974), *The Failure of the Persecution in the Roman Empire*, in M. I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society*, London-Boston, pp. 263-87.

ID. (1975), *A Severan Persecution? Evidence of the* Historia Augusta, in *Forma Futuri. Studi in onore di Michele Pellegrino*, Torino, pp. 470-80.

ID. (1987), *Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War*, in "JEH", 38, pp. 1-18.

ID. (1989), *The Church in the Reign of Constantius II (337-361): Mission-Monasticism-Worship*, in *L'Église et l'Empire au IV^e^ siècle*, Vandoeuvres-Genève, pp. 73-111.

ID. (2002), *St. Ambrose and Other Churches (Except Rome)*, in Id., *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*, Aldershot, pp. 161-80.

FUNKE H. (1965-66), *Univira, Ein Beispiel heidnischer Geschichtapologetik*, in "JbAC", 8-9, pp. 183-8.

GABBA E. (1962), *L'apologia di Melitone di Sardi*, in "Critica Storica", 1, pp. 469-82.

GALLAGHER E. V. (1982), *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, Chico (CA).

GAMBA G. G. (1998), *Petronio Arbitro e i cristiani. Ipotesi per una lettura contestuale del* Satyricon, Roma.

GARCÍA MARTÍNEZ F. (1996), *Testi di Qumran*, Brescia (ed. or. *Textos de Qumrán*, Madrid 1992).

GASCOU J. (1967), *Le rescrit d'Hispellum*, in "MEFRA", 79, pp. 609-59.

GAUDEMET J. (1972), *La condamnation des pratiques païennes en 391*, in J. Fontaine, C. Kannengiesser (éds.), *Épektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, pp. 547-602.

ID. (1986), *Politique ecclésiastique et législation religieuse après l'édit de Théodose I de 380*, in *Politica ecclesiastica e legislazione religiosa dopo l'editto di Teodosio I del 360 d.C.*, AARC, VI Convegno internazionale (Spello-Perugia-Acquasparta-Tuoro-Orvieto, 12-15 ottobre 1983), Città di Castello (PG), pp. 1-22.

ID. (1990), *La législation anti-païenne de Constantin à Justinien*, in "Cristianesimo nella Storia", 11, pp. 449-68.

ID. (2000), *La politique religieuse impériale au IVe siècle (envers les païens, les juifs, les hérétiques, les donatistes)*, in J. Gaudemet, P. Siniscalco, G. L. Falchi (a cura di), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma, pp. 7-66.

GEFFCKEN J. (1914), *Kaiser Julianus*, Leipzig.

GERO S. (1990), *Galen on the Christians: A Reappraisal of the Arabic Evidence*, in "Orientalia Christiana Periodica", 56, pp. 371-411.

GIEBEL M. (2002), *Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter*, Düsseldorf-Zürich.

GIGLI G. (1959), *La dinastia dei secondi Flavi: Costantino II, Costante, Costanzo II (337-361)*, Roma.

GILLARD F. D. (1989), *The Problem of the Antisemitic Comma between 1 Thessalonian 2.14 and 15*, in "New Testament Studies", 35, pp. 481-502.

GIORDANO O. (1966), *I cristiani nel III secolo. L'editto di Decio*, Messina.

GOTTLIEB G. (1973), *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen.

GOULET R. (2003), Macarios de Magnésie, *Le Monogénès*, Édition critique et traduction française, vol. I: *Introduction générale*; vol. II: *Édition critique, traduction et commentaire*, Paris.

ID. (2010), *Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre "Contre les Chrétiens"*, in "VigChr", 64, pp. 140-59.

GRANT R. M. (1972), *The Stromateis of Origen*, in J. Fontaine, Ch. Kannengiesser

(éds.), *Épektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, pp. 285-92.

ID. (1975), *The Religion of Maximin Daia*, in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden, vol. IV, pp. 143-66.

ID. (1988), *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia (PA).

GRATTAROLA F. (1981), *Ammiano Marcellino fra la "reazione" pagana e il cristianesimo*, in "Aevum", 55, pp. 80-95.

GRESE W. C. (1985), *The Hermetica and the New Testament Research*, in "Biblical Research", 25, pp. 37-54.

GRONEWALD M. (1968), *Porphyrios' Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums*, in "ZPE", 3, p. 96.

GRZYBECK E., SORDI M. (1998), *L'édit de Nazareth et la politique de Néron à l'égard des chrétiens*, in "ZPE", 120, pp. 279-91.

GSELL S. (1922), *Inscriptions latines de l'Algérie*, t. I: *Inscriptions de la proconsulaire*, Paris.

GUARDUCCI M. (1978), *Epigrafia greca*, vol. IV: *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma.

GUIDA A. (1994), Teodoro di Mopsuestia, *Replica a Giuliano Imperatore. Adversus criminationes in Christianos Iuliani Imperatoris*, Firenze.

HAAS C. J. (1983), *Imperial Religious Policy and Valerian's Persecution of the Church AD 257-260*, in "CH", 52, pp. 133-44.

HADOT P. (1986), *Neoplatonist Spirituality. I. Plotinus and Porphyry*, in A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, London, pp. 231-49.

HAGEDORN D., MERKELBACH R. (1966), *Ein neues Fragment aus Porphyrios gegen die Christen*, in "VigChr", 20, pp. 86-90.

HALSBERGHE G. H. (1972), *The Cult of Sol Invictus*, Leiden.

ID. (1984), *Le culte de* Deus Sol Invictus *à Rome au 3ᵉ siècle après J. C.*, in "ANRW", II, 17.4, pp. 2181-201.

HARDER R. (1936), *Eine neue Schrift Plotins*, in "Hermes", 71, pp. 1-10.

HARNACK VON A. (1905), *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig.

ID. (1911), *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts*, Leipzig.

ID. (1916), *Porphyrius. «Gegen die Christen», 15 Bucher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin.

ID. (1921a), *Nachträge zur Abhandlung "Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen"*, in "SPA", pp. 834-5.

ID. (1921b), *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseu-*

do-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius, in "SPA", pp. 266-84.

ID. (1922), *Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums*, in O. Scheel (Hrsg.), *Festgabe für Karl Müller*, Tübingen 1922, pp. 1-6.

HAUCK R. J. (1989), *The More Divine Proof: Prophecy and Inspiration in Celsus and Origen*, Atlanta.

HEIM F. (1988), *Les auspices publics de Constantin à Théodose*, in "Ktéma", 13, pp. 41-53.

HERRMANN P. (1981), *Tituli Asiae Minoris*, V, 1, Wien.

HOELSCHER T. (1967), *Victoria Romana*, Mayence.

HOFFMANN K. (1969), *Die Entstehung des "Kaiserbildes im Kreuz", "Historia Augusta" und Labarum*, in *Akten des VII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Trier 5-11 September 1965, Città del Vaticano, pp. 559-64.

HOMES DUDDEN F. (1935), *The Life of St. Ambrose*, Oxford.

HORBURY W. (1972), *Tertullian on the Jews in the Light of* de spect. *XXX. 13*, in "JThS", 23, pp. 455-9.

HUNTER D. G. (2009), *The Significance of Ambrosiaster*, in "Journal of Early Christian Studies", 17, pp. 1-26.

HUSKINSON J. M. (1982), *Concordia Apostolorum. Christian Propaganda at Rome in the Fourth and Fifth Centuries: A Study in Early Christian Iconography and Iconology*, Oxford.

JACKSON H. M. (1990), *The Seer Nikotheos and His Lost Apocalypse in the Light of Sethian Apocalypses from Nag Hammadi and the Apocalypse of Elchasai*, in "NT", 32, pp. 250-77.

JACOBY A. (1927), *Die angebliche Eselskult der Juden und Christen*, in "Archiv für Religionswissenschaft", 25, pp. 265-82.

JERPHAGNON L. (1990), *Les sous-entendus antichrétiens de la vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre*, in "MH", 47, pp. 41-52.

JOHNS C. (1981), *The Risley Park Silver Lanx, a Lost Antiquity from Roman Britannia*, in "The Antiquaries Journal", 61, pp. 53-72.

JONES C. P. (1980), *An Epigram on Apollonius of Tyana*, in "Journal of Hellenic Studies", 100, pp. 190-4.

JOSSA G. (1991), *I cristiani e l'impero romano*, Napoli.

ID. (1997), *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma.

JUDGE E. (1971), *The Decrees of Caesar at Thessalonica*, in "Reformed Theological Review", 30, pp. 1-7.

KARPP H. (1942), *Konstantins Gesetze gegen die private Haruspizin aus den Jahren 319 bis 321*, in "ZNTW", 41, pp. 145-52.

KERESZTES P. (1968), *Marcus Aurelius a Persecutor?*, in "HThR", 61, pp. 321-41.

ID. (1971), *The Emperor Antoninus Pius and the Christians*, in "JEH", 22, pp. 1-18.

ID. (1975a), *The Decian Libelli and Contemporary Literature*, in "Latomus", 34, pp. 761-81.

ID. (1975b), *Two Edicts do Emperors Valerian*, in "VigChr" 29, pp. 81-95.

KING N. Q. (1961), *The Emperor Theodosius and the Establishement of Christianity*, London.

KLAUCK H. J. (2001), *Do They never Come Back? Nero Redivivus and the Apocalypse of John*, in "Catholic Biblical Quarterly", 63, pp. 683-98.

KLAWITER F. C. (1975), *The New Prophecy in Early Christianity: The Origin, Nature and Development of Montanism*, Ph. D. dissert., Chicago (IL).

KLEIN R. (1977), *Constantius II. Und die christliche Kirche*, Darmstadt.

KNIPFING J. R. (1922), *The Edict of Galerius (311 AD) Reconsidered*, in "Revue belge de Philologie et d'Histoire", 1, pp. 693-705.

ID. (1923), *The Libelli of the Decian Persecution*, in "HThR", 16, pp. 363-90.

KOHNS H. P. (1966), *Wirtschaftsgeschichtliche Probleme in der* Historia Augusta, in *Bonner Historia – Augusta – Colloquium 1964-1965*, Bonn, pp. 99-126.

KOLB F. (1987), *Diokletian und die erste Tetrarchie*, Berlin-New York.

ID. (1988), *L'ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano*, in Bonamente, Nestori (1988), pp. 17-44.

KUGENER M. A. (1913), *Constantin et l'art fulgural des haruspices*, in "Revue de l'Instruction publique en Belgique", 56, pp. 183-9.

LAMBRECHTS P. (1937), *La composition du Sénat romain de Septime Sévère a Dioclétien (193-284)*, Budapest.

LAMPE G. W. H. (1984), *Acta Pilati*, in E. Bammel, C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, pp. 173-82.

LANATA G. (1972), *Gli atti del processo contro il centurione Marcello*, in "Byzantion", 41, pp. 509-22.

EAD. (1973), *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano.

EAD. (1977), *Note al Papiro Bodmer XX*, in "Museum Philologum Londiniense", 2, pp. 207-26.

LASSANDRO D. (1989), *L'altare della Vittoria. 'Letture' moderne di un'antica controversia*, in A. Garzya (a cura di), *Metodologie della ricerca sulla Tarda Antichità*, Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardo Antichi, Napoli, pp. 443-50.

LASSUS L. (1947), *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris.

LAST H. (1954), *Christenverfolgung*, in *RLAC*, II, coll. 1159-228.

LAURIN J. R. (1954), *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Rome.

LEANZA S. (1992), rec. a G. Rinaldi, *Biblia gentium*, Roma 1989, in "VetChr", 29, pp. 215-20.

LECLERCQ D. H. (1922), *s.v. Eugène de Laodicée*, in DACL V, coll. 694-702.

ID. (1924), *Accusation contre les chrétiens*, in DACL, I, coll. 265-307.

LÉGASSE S. (1997), *Paul et les Juifs d'après 1 Thessaloniciens 2, 13-16*, in "RevB", 104, pp. 572-91.

LÉMONON J.-P. (1981), *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments*, Paris.

LENSKI N. (2002), *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A. D.*, Berkeley (CA).

LEPORE E. (1948), *Per la storia del principato neroniano*, in "La parola del passato", 3, pp. 81-100.

LEVENSON D. (1990), *Julian's Attempt to Rebuild the Temple: An Inventory of Ancient and Medieval Sources*, in J. J. Collins *et al.* (eds.), *Of Scribers and Scrolls*, Lanham (MD)-London, pp. 261-79.

ID. (1995), *Julian and Jerusalem: The Sources and Tradition*, Leiden.

LEVIEILS X. (1999), *La polémique anti-chrétienne des* Actes de Pilate, in "RHPhR", 79, pp. 291-314.

ID. (2007), *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, Berlin.

LEWIS n. D. (2014), *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, Roma (ed. or. *Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford 2003).

LIETZMANN H. (1904), *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen.

LIPPOLD A. (1968), *Theodosius d. Gr. und seine Zeit*, Stuttgart.

ID. (1974), *Maximinus Thrax und die Christen*, in "Historia", 24, pp. 479-92.

LIZZI TESTA R. (1996), *La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica*, in "Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti", s. 9, 7, pp. 323-61.

EAD. (1998), *I vescovi e i 'potentes' della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due 'partes imperii' fra IV e V secolo d.C.*, in E. Rebillard, C. Sotinel (éds.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité*, Actes de la Table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École Française de Rome (1er-2 déc. 1995), Rome, pp. 81-104.

EAD. (2009), *Dal conflitto al dialogo: nuove prospettive sulle relazioni tra pagani e cristiani in occidente alla fine del IV secolo*, in U. Criscuolo, L. De Giovanni (a cura di), *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive*, Atti del Convegno internazionale (Napoli, 21-23 novembre 2007), Napoli, pp. 167-90.

LODS M. (1941), *Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les Chrétiens*, in "RHPhR", 21, pp. 1-33.

LOI V. (1977), *L'identità letteraria di Ippolito di Roma*, in *Ricerche su Ippolito*, Roma, pp. 67-88.

LOMIENTO G. (1964), *I* topoi *nell'*exhortatio ad martyrum *di Origene*, in "VetChr", 1, pp. 91-111.

LONA H. E. (2005), *Die "Wahre Lehre" des Kelsos. Übersetzt und erklärt*, Freiburg.

LONGOSZ S. (1993), *L'antico mimo anticristiano*, in "StPatr", 28, pp. 164-8.

MACLEOD M. D. (1994), *Lucianic Studies since 1930*, in "ANRW", II, 34.2, pp. 1362-400.

MADEC G. (1992), *Le Christ des païens d'après le* De consensu euangelistarum *de saint Augustin*, in "Recherches Augustiniennes", 26, pp. 3-67.

MAGNANI A. (2009), *Il processo di Isidoro. Roma e Alessandria nel primo secolo*, Napoli.

MAIER J. (1994), *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica*, Brescia (ed. or. *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978).

MAISANO R. (1995), *Il discorso di Temisitio a Gioviano sulla tolleranza*, in F. E. Consolino (a cura di), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli (CZ), pp. 35-51.

MALONE E. (1950), *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington (DC).

MARA M. G. (2006), *Altare della Vittoria*, in *NDPAC*, I, coll. 217-9.

MARAVAL P. (1992), *Les persécutions durant le quatre premiers siècles du christianisme*, Paris.

MARCONE A. (1993), *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, in A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, vol. III.1: *L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, Torino, pp. 223-45.

MARELLI U. (1984), *L'epigrafe di Decio a Cosa e l'epiteto "restitutor sacrorum"*, in "Aevum", 57, pp. 52-6.

MARIN M. (1989), *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma, pp. 273-317.

MAROTTA V. (2004), *Ulpiano e l'impero*, vol. II: *Studi sui «libri de officio proconsulis» e la loro fortuna tardoantica*, Napoli.

MARTIN V. (1964), *Papyrus Bodmer XX. Apologie de Philéas, évêque de Thmouis. Essai de reconstitution du texte original grec*, Cologny-Genève.

MARTINELLI G. (1990), *Il silenzio sui cristiani nella* Storia romana *di Cassio Dione: un'ipotesi*, in "Atti della Accademia Ligure di Scienze e Lettere", 47, pp. 429-42.

MARTROYE F. (1930), *La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siecle*, in "RHDFE", 9, pp. 667-701.

MASARACCHIA E. (1990), Giuliano imperatore, *Contra Galilaeos*, Roma.

MASERA A. (2005), Querolus sive Aulularia. *La nuova cronologia e il suo autore*, Torino.

MASSONEAU E. (1933), *Le crime de magie et le droit romain*, Paris.

MAURICE F. (1927), *La terreur de la magie au IVᵉ siècle*, in "RHDFE", 6, pp. 106-20.

MAZZA M. (1993), Deposita pietatis. *Problemi dell'organizzazione economica in comunità cristiane tra II e III secolo*, in *I problemi dell'appartenenza dei beni nella società e nel diritto del tardo impero*, AARC, IX Convegno internazionale (Spello-Perugia-Città di Castello, 2-5 ottobre 1989), Napoli, pp. 187-216.

MAZZARINO S. (1973a), *L'impero romano*, 3 voll., Roma-Bari.

ID. (1973b), *Il pensiero storico classico*, 2.2, Roma-Bari.

ID. (1974-80), *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*, 2 voll., Bari.

ID. (1989), *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma.

MERCATI G. (1941), *Per l'*Apocritico *di Macario di Magnete. Una tavola dei capi dei libri I, II e III*, in Id., *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica*, Città del Vaticano, pp. 49-74.

MERKEL H. (1971), *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*, Tübingen.

ID. (1990), *La pluralità dei Vangeli come problema teologico ed esegetico nella Chiesa antica*, Torino (ed. or. *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche*, Bern-Frankfurt am Main-Las Vegas 1978).

MERKELBACH R., STAUBER J. (1999), *"Unsterbliche" Kaiserpriester. Drei Dokumente der heidnischen Reaktion*, in "Epigraphica Anatolica: Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens", 31, pp. 157-62.

MESSANA V. (1999), *La politica religiosa di Graziano*, Roma.

MICALELLA D. (2013), *Le polemiche di Giuliano contro i cinici*, in Capone (2013), pp. 87-99.

MILLAR F. (2006), *Rome, the Greek World, and the East*, vol. III: *The Greek World, the Jews, & the East*, Chapel Hill (NC).

MINALE V. M. (2013), *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino. Genesi di un'eresia*, Napoli.

MISSON J. (1920), *Libanios et le christianisme*, in "Musée Belge. Revue de Philologie classique", 24, pp. 73-89.

MITCHELL S. (1988), *Maximinus and the Christians in AD 312: A New Latin Inscription*, in "JRS", 78, pp. 105-24.

MOLOSSE P. L. (2002), *Orientation Bibliographique sur Libanius*, in "Pallas", 60, pp. 251-7.

MOLTHAGEN J. (1975), *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen.

MOMIGLIANO A. (1968), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino (ed. or. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963).

ID. (1998), *Saggi di storia della religione romana. Studi e lezioni*, Brescia.

MOREAU J. (1959), *Constans, Constantinus II, Constantius II*, in "JbAC", 2, pp. 160-84.

ID. (1977), *La persecuzione del cristianesimo nell'impero romano*, Brescia (ed. or. *La* persécution *du christianisme dans l'Empire romain*, Paris 1956).

MORESCHINI C. (1973), *Sulla fama di Apuleio nella tarda antichità*, in W. den Boer *et al.* (eds.), *Romanitas et Christianitas. Studia J. H. Waszink oblata*, Amsterdam, pp. 243-8.

MORINO C. (1969), *Church and State in the Teaching of St. Ambrose*, Washington.

MORLET S. (2009), *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris.

ID. (éd.) (2011), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions*, Actes du Colloque international organisé les 8 et 9 septempbre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne, Paris.

ID. (2013), *Que savons nous du Contre Porphyre d'Eusèbe?*, in "Revue des Études grecques", 125, pp. 473-514.

MUNIER CH. (1979), *L'Église dans l'empire romain (IIe-IIIe siècles)*, vol. III: *Église et cité*, Paris.

MUSURILLO H. (1961), *Acta Alexandrinorum*, Lipsiae.

ID. (2000), *The Acts of the Pagan Martyrs: Acta Alexandrinorum*, Oxford.

NAUTIN P. (1950), *Trois autres fragments du livre de Porphyre «Contre les Chrétiens»*, in "RevB", 55, pp. 409-16.

ID. (1961), *Lettres et écrivains chrétiens*, Paris.

ID. (2008), *Policarpo*, in *NDPAC*, III, coll. 4211-3.

NAZZARO A. V. (1991), rec. a G. Rinaldi, *Biblia gentium*, Roma 1989, in "Bollettino di Studi latini", 21, pp. 71-2.

NEGRI G. (1928), *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milano.

NERI V. (1985), *Ammiano e il cristianesimo*, Bologna.

NESTLE W. (1950), *Atheismus*, in *RLAC*, I, coll. 866-70.

ID. (1973), *Le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo*, in Id., *Storia della religiosità greca*, Firenze 1973, pp. 463-520 (ed. or. *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, in "Archiv für Religionwissenschaft", 37, 1941-42, pp. 51-100).

NEUMANN C. I. (1880), *Iuliani Imperatoris librorum contra christianos quae extant*, Leipzig.

NOCK A. D. (1956), rec. a C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955, in "JThS", 7, pp. 314-7.

NORELLI E. (1986), *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, in "RivBibl", 34, pp. 43-97.

ID. (1998), *La tradizione sulla nascita di Gesù nell'* Ἀληθὴς λόγος *di Celso*, in L. Perrone (a cura di), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Roma.

NÖTLICHS K. L. (1971), *Die Gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln-Sülz.

NOVAK D. M. (1979), *Constantine and the Senate: An Early Phase of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in "Ancient Society", 10, pp. 271-310.

ORLANDI T. (1979), *Plotino e l'ambiente dei trattati di Nag Hammadi*, in "RAL", s. 8, 34, pp. 15-25.

OTTO J. K. T. (1881), *Corpus Apologetarum Christianorum*, vol. V, t. III, pars III, Iena.

PACK R. A. (1935), *Studies in Libanius and Antiochene Society under Theodosius*, Ann Arbor (MI).

PALANQUE J.-R. (1933), *Saint Ambrose et l'empire romain*, Paris.

PAPINI G. (1934), *Il Cesare della crocifissione*, in "Nuova Antologia", 271, pp. 40-3.

PAREDI A. (1960), *S. Ambrogio e la sua età*, Milano.

PARETI L. (1952-61), *Storia di Roma e del mondo romano*, 6 voll., Torino.

PARIBENI R. (1941), *Da Diocleziano alla caduta dell'impero d'Occidente*, Bologna.

PASCHINI P. (1958), *La persecuzione di Valeriano*, in "StudRom", 6, pp. 130-7.

PASCHOUD F. (1971), *Zosime 2,29 et la version païenne de la conversion de Costantin*, in "Historia", 20, pp. 334-53.

ID. (1978), *Le diacre Philippe, l'eunuque de la reine Candace et l'auteur de la Vita Aureliani*, in "Bonner Historia-Augusta-Colloquium", Antiquitatis 4.13, Bonn.

PASINI C. (1996), *Ambrogio di Milano*, Cinisello Balsamo (MI).

PASTORINO A. (a cura di) (1956), Iuli Firmici Materni, *De errore profanarum religionum*, Firenze.

PENELLA R. I. (1999), *Emperor Julian, the Temple of Jerusalem and the God of the Jews*, in "KOINΩNIA", 23, pp. 15-31.

PÉPIN J. (1964), *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Amboise, Exam. I 1,4)*, Paris.

PERELLI C. (1998), *Eusebio e la critica di Porfirio a Origene: l'esegesi cristiana dell'Antico Testamento come* μεταλεπτικὸς τρόπος, in "Annali di Scienze religiose", 3, pp. 233-61.

PERGANI F. (1993), *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Milano.

PERGOLA PH. (1978), *La condamnation des Flaviens "chrétiens" sous Domitien: persécution religieuse ou répression à caractère politique?*, in "MEFRA", 90, pp. 407-23.

ID. (1983), *La région dite des Flavii Aurelii dans la catacombe de Domitille*, in "MEFRA", 95, pp. 183-248.

PERRONE L. (1991), *Sulla preistoria delle «quaestiones» nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letteraro fino al IV sec.*, in "ASE", 8, pp. 485-505.

ID. (1995), *Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo. Le* Quaestiones Veteris et Novi Testamenti *dell'Ambrosiaster*, in F. E. Consolino (a cura di), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli (CZ), pp. 149-72.

ID. (1996), *Il genere delle Quaestiones et responsiones nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino*, in L. Perrone *et al.* (a cura di), *"De diversis quaestionibus octoginta tribus", "De diversis quaestionibus ad Simplicianum" di Agostino d'Ippona*, Roma, pp. 11-44.

PETIT P. (1955), *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.C.*, Paris.

ID. (1957), *Les étudiants de Libanius*, Paris.

PETRE Z. (1965), *La pensée historique de Zosime*, in "Studii Clasice", 7, pp. 263-72.

PEZZELLA S. (1962), *Il problema del* Κατὰ Χριστιανῶν *di Porfirio*, in "Eos", 52, pp. 87-104.

PFAFF P. (1932), *Rufus aus Samaria, Hippokrates-Kommentator und Quelle Galens*, in "Hermes", 67, pp. 356-9.

PFEIFFER H. F. (1931), *The Roman Library at Timgad*, in "Memoirs of the American Academy in Rome", 9, pp. 157-65.

PHARR C. (1952), *The Theodosian Code and Novels and Sirmondian Constitutions: A Translation with Commentary, Glossary and Bibliography*, Princeton (NJ).

PIETRI CH. (1976), *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome.

PIGANIOL A. (1971), *Il sacco di Roma. Quadro generale*, Novara (ed. or. *Le sac de Rome*, Paris 1964).

ID. (1972), *L'Empire Chrétien (325-395)*, Paris.

PILHOFER P. *et al.* (Hrsgg.) (2005), Lukian, *Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*, Darmstadt.

PINCHERLE A. (1922), *Gli Oracoli sibillini giudaici*, Roma.

PINÈS S. (1971), *Les textes arabes dits plotiniens et le courant "porphyrien" dans le néoplatonisme grec*, in P.-M. Schuhl, P. Hadot (éds.), *Le néoplatonisme*, Actes du Colloque international organisé à Royaumont 9-13 juin 1969, Paris, pp. 303-17.

POHLSANDER H. A. (1980), *Philip the Arab and Christianity*, in "Historia", 19, pp. 463-73.

ID. (1986), *The Religious Policy of Decius*, in "ANRW", II, 16.3, pp. 1826-42.

POLVERINI L. (1975), *Da Aureliano a Diocleziano*, in "ANRW", II, 2, pp. 1013-35.

POUDERON B. (1987), *Public et adversaires du Traité sur la résurrection d'Athénagore d'Athènes*, in "VetChr", 24, pp. 315-36.

PRINZIVALLI E. (2000), *Ponziano, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, vol. I, pp. 261-3.

EAD. (2002), *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma.

EAD. (2005), Didimo il Cieco, *Lezioni sui Salmi. Il Commento ai Salmi scoperto a Tura*, Milano.

PUECH H. C. (1985), *Sulle tracce della gnosi*, Milano (ed. or. *En quête de la Gnose*, Paris 1978).

PUGLIESE CARRATELLI G. (1974), *Plotino e i problemi politici del suo tempo*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Atti del Convegno internazionale sul tema (Roma 5-9 ottobre 1970), Roma, pp. 61-70.

QUISPEL Q. (2005), *Plotinus and the Jewish Gnostikoi*, in A. van Tongerloo, L. Cirillo (a cura di), *Il manicheismo. Nuove prospettive di ricerca*, Atti del V Congresso internazionale di studi sul manicheismo (Napoli 2-8 settembre 2001), Napoli, pp. 287-329.

RABELLO A. (1976), *Sui rapporti fra Diocleziano e gli Ebrei*, in *Dalla tetrarchia dioclezianea alla monarchia costantiniana*, AARC, II Convegno internazionale (Spello-Isola Polvese sul Trasimeno-Montefalco, 18-20 settembre 1975), Perugia, pp. 155-97.

RAIMONDI M. (2001), *Valentiniano e la scelta dell'Occidente*, Alessandria.

RAMELLI I. (1998), *La Chiesa di Roma e la cultura pagana: echi cristiani nell'Hercules Oetaeus?*, in "RSCI", 52, pp. 11-31.

EAD. (1999), rec. a G. G. Gamba, *Petronio Arbitro e i cristiani. Ipotesi per una lettura contestuale del Satyricon*,Roma 1998, in "Aevum", 73, pp. 207-10.

EAD. (2003), *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell'indipendenza*, Alessandria.

EAD. (2005), *Tracce di montanismo nel* Peregrino *di Luciano?*, in "Aevum", 79, pp. 79-94.

EAD. (2007), *Gesù a Roma*, Roma.

RAPISARDA E. (1954), *Contra Symmachum*, Catania.

REHM A. (1958), *Didyma*, vol. II: *Die Inschriften*, Berlin.

REINACH S. (1924), *La première allusion au christianisme dans l'histoire*, in "RHR", 90, pp. 108-22.

RÉMY B. (1998), *Dioclétien et la tétrarchie*, Paris.

RENDEL HARRIS J. (1921), *Celsus and Aristides*, in "Bulletin of the John Rylands Library", 6, pp. 163-75.

RICCIOTTI G. (1953), *L'era dei martiri*, Roma.

ID. (1956), *L'imperatore Giuliano l'Apostata secondo i documenti*, Verona.

RICHARDSON P. (2006), *The Beginnings of Christian Anti-Judaism, 70-c. 235*, in CHJ, pp. 244-58.

RIEDWEG C. (1999), *With Stoicism and Platonism against the Christians: Structures of Philosophical Argumentation in Julian's* Contra Galilaeos, in "Hermathena", 166, pp. 63-91.

RIESSLER P. (1933), *Lucian von Samosata und die Heilige Schrift*, in "Theologische Quartalschrift", 114, pp. 67-72.

RIMOLDI A. (1958), *L'apostolo san Pietro fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia. Appendice A. La letteratura pagana dei primi secoli*, Romae, pp. 236-9.

RINALDI G. (1978), *Sull'identificazione dell'autore del* Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, in "ΚΟΙΝΩΝΙΑ", 2, pp. 117-52.

ID. (1980), *Studi porfiriani*, vol. I: *Porphyrius bataneotes*, in "ΚΟΙΝΩΝΙΑ", 4, pp. 25-37.

ID. (1982), *L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro*, in "Augustinianum", 22, pp. 97-111.

ID. (1989), *Biblia gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini di età imperiale*, Roma.

ID. (1991), *Procurator Felix. Note prosopografiche in margine ad una rilettura di Atti 24*, in "RivBibl", 39, pp. 423-66.

ID. (1992), *Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo d'Israele*, in "VetChr", 29, pp. 113-36.

ID. (1993), *Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista*, in *Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer OSB*, in "Augustinianum", 33, pp. 407-30.

ID. (1995a), *Donne "autonome e innovative"*, in A. Valerio (a cura di), *Donna potere e profezia*, Napoli, pp. 97-119.

ID. (1995b), *La "Lex de Templo Hierosolymitano" e l'atteggiamento di Luca verso Roma*, in "Protestantesimo. Rivista della Facoltà Valdese di Teologia", 50, pp. 269-78.

ID. (1997), *La Bibbia dei pagani*, vol. I: *Quadro storico*, Bologna.

ID. (1998), *La Bibbia dei pagani*, vol. II: *Testi e documenti*, Bologna.

ID. (2001), *Pietro Apostolo ed i vescovi romani nel giudizio dei pagani*, in AA.VV., *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2000, Roma, pp. 291-314.

ID. (2002a), *I cristiani come* hesterni. *Una riflessione sulle origini del comparativismo storiografico*, in G. A. Lucchetta (a cura di), *Rivedendo antichi pregiudizi. Stereotipi sull'altro nell'età classica e contemporanea*, Chieti, pp. 49-61.

ID. (2002b), *Pagani e cristiani nell'Asia proconsolare. Note prosopografiche*, in *Cristiani*

nell'impero romano, Giornate di Studio. S. Leucio del Sannio-Benevento 22, 29 marzo e 5 aprile 2001, Napoli, pp. 99-126.

ID. (2004), *Pagani e cristiani nell'Africa Proconsolare. Note prosopografiche*, in U. Criscuolo (a cura di), *Societas studiorum per Salvatore D'Elia*, Napoli, pp. 479-94.

ID. (2007), *Profetismo e profeti cristiani nel giudizio dei pagani*, in A. Canfora, E. Cattaneo (a cura di), *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani, pp. 101-22.

ID. (2008), *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (secoli I-VIII)*, Chieti-Roma.

ID. (2009a), *Prefetti d'Egitto e cristiani. Note prosopografiche*, in Gh. Gnoli, G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità*, Atti dell'Incontro di studio della Società Italiana di Storia delle Religioni (Roma 28-29 ottobre 2004), Roma 2009, pp. 299-328.

ID. (2009b), *Rectores aliqui. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane*, in "ASE", 26, pp. 99-164.

ID. (2010a), *Domitiani Adversus Iudaeos?*, in F. Mazzei, P. Carioti (a cura di), *Oriente, Occidente e dintorni... Scritti in onore di Adolfo Tamburello*, Napoli, vol. V, pp. 2075-84.

ID. (2010b), *Echi pagani e cristiani del sacco di Roma del 410 d.C.*, in V. Grossi, R. Ronzani (a cura di), *Goti, romani, cristiani e la caduta di Roma del 410. In dialogo con Agostino d'Ippona*, Roma, pp. 25-68.

ID. (2010c), *Giudei, cristiani e pagani. Interazioni nei secoli I e II*, in P. Stefani (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, Brescia, pp. 55-101.

ID. (2011), *Ridurre a minoranza. Riflessioni sui percorsi dei pagani nell'impero dei cristiani*, in A. Zambarbieri, G. Otranto (a cura di), *Cristianesimo e democrazia*, Atti del I Convegno di Studi organizzato dalla CUSCC (Pavia 21-22 settembre 2009), Bari, pp. 135-87.

ID. (2012a), *Il contributo degli altri. Possibile una "storiografia" pagana del cristianesimo?*, in "Capys", 3, pp. 327-67.

ID. (2012b), Ordo persecutorum. *Note sparse in margine al Senato romano e al cristianesimo*, in A. Bausi, A. Brita, A. Manzo (a cura di), *Aethiopica et Orientalia. Studi in onore di Yaqob Beyene*, Napoli, pp. 515-40.

ID. (2013a), Contumeliae communes. *Circolazione di testi e argomenti nelle controversie religiose di età romana imperiale*, in Capone (2013), pp. 3-66.

ID. (2013b), *Pagani e cristiani a Cesarea Marittima*, in O. Andrei (a cura di), *Caesarea Maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana*, Atti dell'XI Convegno del Gruppo di Ricerca su Origene e la Tradizione alessandrina (22-23 settembre 2011), Brescia, pp. 26-94.

ID. (2013c), *Quaerere Deum nell'età di Nerone*, in G. Iaia (a cura di), *L'ultimo viaggio*

di Paolo, Atti del Convegno internazionale di Studi in occasione del MCML anniversario dell'approdo di Paolo a Pozzuoli (17-19 febbraio 2011), Bern, pp. 45-137.

ID. (2014), *La numismatica e la storia del cristianesimo antico*, in A. Giudice, G. Rinaldi (a cura di), *Fonti documentarie per la storia del cristianesimo antico*, Roma, pp. 47-91.

ID. (2015a), *Antiochia nel secolo quarto. Interazioni tra pagani e cristiani e note prosopografiche*, in "SMSR", 81, pp. 21-69.

ID. (2015b), *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane antiche*, Trapani.

RIVES J. B. (1999), *The Decree of Decius and the Religion of the Empire*, in "JRS", 89, pp. 135-54.

ROBERTO U. (2014), *Diocleziano*, Roma.

ROCHEFORT G. (1960), Saloustios, *Des dieux et du monde*, Paris.

ROKEAH D. (1982), *Jewish, Pagans and Christians in Conflict*, Leiden.

ROLLINS A. M. (1992), *Rome in the Fourth Century AD: An Annotated Bibliography with Historical Overview*, Jefferson (NC).

ROMANO R. (1982), Libanio, *In difesa dei templi*, Napoli.

ROSEN K. (1996), *Der Historiker als Prophet: Tacitus und die Juden*, in P. Barceló (Hrsg.), *Contra quis ferat arma deos?*, München, pp. 35-54.

ROSSI S. (1962), *La cosiddetta persecuzione di Domiziano. Esame delle fonti*, in "Giornale italiano di filologia. Rivista trimestrale di cultura", 15, pp. 303-41.

ROUGÉ J., TURCAN R. (éds.) (1978), *Les martyrs de Lyon (177)*, Paris.

RUGGIERO F. (2002), *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Roma.

SACCO G. (1997), *Il graffito blasfemo del "paedagogium" nella "domus Augustana" del Palatino*, in I. Di Stefano Manzella (a cura di), *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, Città del Vaticano, pp. 192-4.

SALVONI F. (1970), *Da Pietro al papato*, Genova.

SALZMAN M. R. (1987), Superstitio *in the* Codex Theodosianus *and the Persecutions of the Pagans*, in "VigChr", 41, pp. 172-88.

ID. (2002), *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge (MA)-London.

SAMAIN P. (1938), *L'accusation de magie contre le Christ dans les Evangiles*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 15, pp. 449-90.

SANDNES K. O. (2012), *Christian Baptism as Seen by Outsiders: Julian the Apostate as an Example*, in "VigChr", 66, pp. 503-26.

SANDWELL I. (2007), *Religious Identity in Late Antiquity: Greek, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge.

SANS I. M. (1966), *El «ateísmo» de los primeros cristianos*, Madrid.

SANZI E. (2006), Firmico Materno, *L'errore delle religioni pagane*, Roma.

SAUGET J. M. (1968), *Satiro*, in *Biblioteca Sanctorum*, II, coll. 666-7.

SAXER V., HEID S. (2006), *Acilio Glabrione*, in *NDPAC*, I, col. 51.

SCARPAT G. (1977), *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia.

SCHÄFER P. (1999), *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma (ed. or. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, MA-London 1997).

SCHÄUBLIN CH. (1970), *Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?*, in "MH", 27, pp. 58-63.

SCHMID W. (1966), *Die Koexistenz von Sarapiskult und Christentum im Hadrianbrief bei Vopiscus*, in *Bonner Historia – Augusta – Colloquium 1964-1965*, Bonn, pp. 153-84.

SCHMIDT V. (1997), *Reaktionen auf das Christentum in den* Metamorphosen *des Apuleius*, in "VigChr", 51, pp. 51-71.

SCHMUTZ S. (1946), *Christus und die Göttersöhne der Heiden. Alte Antwort auf alte und neue Anklange*, in "Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens", 22, pp. 202-10.

SCHOEDEL W. R. (1973), *Christian 'Atheism' and the Peace of the Roman Empire*, in "CH", 42, pp. 309-19.

SCHOLL R. (1994), *Historische Beiträge zu den Julianischen Reden des Libanios*, Stuttgart.

SCHRÖDER S. (2011), *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, Stuttgart-Bad Canstatt.

SCHUMACHER W. N. (1959), *Dominus Legem dat*, in "Römische Quartalschrift", 54, pp. 1-39.

SCHWARTZ J. (1965), *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles-Berchem.

ID. (1968), *L'Épître à Diognète*, "RHPhR", 48, pp. 46-53.

ID. (1989), *Une fantasie impie dans l'*Histoire Auguste, in "RHPhR", 69, pp. 481-3.

SCORZA BARCELLONA F. (1995), *Martiri e confessori dell'età di Giuliano l'Apostata: dalla storia alla leggenda*, in F. E. Consolino (a cura di), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli (CZ), pp. 53-83.

SCOTT W. (ED.) (1936), *Ermetica*, vol. IV, Oxford.

SCROFANI G. (2008), *Like Green Herbs': Julian's Understanding of Purity and His Attitude towards Judaism in His Contra Galilaeos*, in "Journal for Late Antique Religion and Culture", 2, pp. 1-16.

SEGA I. (1974), *L'editto di Galerio del 311*, in L. Barbesi (a cura di), *Scritti in onore di Caterina Vassalini*, Varese, pp. 445-58.

SELEM A. (1973), Ammiano Marcellino, *Le storie*, Torino.

ID. (1979), *Giuliano l'Apostata nelle "Storie" di Ammiano*, Roma.

SELLEW PH. (1989), *Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debite over Allegorical Interpretation*, in "HThR", 82, pp. 79-100.

SESTON W. (1946), *Diocletién et la Tétrarchie*, vol. I: *Guerres et reformes*, Paris.

SETAIOLI A. (2000), *La scena di magia in Petr.* Sat. *131.4-6*, in "Prometheus", 26, pp. 159-72.

SETTIS S. (1972), *Alessandro Severo e i suoi lari*, in "Athenaeum", 50, pp. 237-51.

SFAMENI GASPARRO G. (1987), *Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. I. La tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo*, in F. Vattioni (a cura di), *Atti della quinta settimana di studio «Sangue e antropologia riti e culto» (Roma, 26 novembre-1° dicembre 1984)*, Roma, pp. 107-55.

EAD. (1989), *Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. II. Il* De abstinentia *porfiriano*, in F. Vattioni (a cura di), *Atti della sesta settimana di studio «Sangue e antropologia riti e culto» (Roma, 23-28 novembre 1987)*, Roma, pp. 461-505.

EAD. (1995), *Plotino e gli gnostici: un contributo al problema 'gnosticismo ed ellenismo'*, in "Cassiodorus. Rivista di Studi sulla Tarda Antichità", 1, pp. 125-36.

EAD. (1996), *Alessandro di Abonotico, lo 'pseudo-profeta' overo come costruirsi un'identità religiosa. Il profeta 'eroe' e uomo divino*, in "SMSR", 62, pp. 565-90.

EAD. (2003), *Eretici e maghi in Ireneo: l'accusa di magia come strumento della polemica anti-gnostica*, in R. Barcellona, T. Sardella (a cura di), *Munera amicitiae. Studia di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli (CZ), pp. 471-501.

EAD. (2013), *La conoscenza che salva. Lo gnosticismo: temi e problemi*, Soveria Mannelli.

SHLOSER F. E. (1991), *Pagans into Magicians*, in "Byzantinoslavica", 52, pp. 49-53.

SIEBER J. H. (1973), *An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi*, in "NT" 15, pp. 233-40.

SIMON M. (1974), *Apulée et le Christianisme*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à H. C. Puech*, Paris, pp. 299-305.

SIMONETTI M. (1965), *Sulla dottrina di Fotino*, in Id., *Studi sull'arianesimo*, Roma, pp. 135-59.

ID. (1985), *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma.

ID. (1988), *Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata*, in "RSLR", 24, pp. 177-210.

ID. (1990), rec. a G. Rinaldi, *Biblia gentium*, Roma 1989, in "Augustinianum", 30, pp. 489-90.

ID. (1993), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano.

ID. (2000), Ippolito, *Contro Noeto*, Firenze.

ID. (2007), *Marco di Aretusa*, in *NDPAC*, II, col. 3030.

SINISCALCO P. (1974), *Massimiliano. Un obiettore di coscienza del Tardo Impero*, Torino.

ID. (1995), *L'editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della ter-*

minologia, in *Il tardo impero. Aspetti e significati nei suoi riflessi giuridici*, AARC, X Convegno internazionale (in onore di Arnaldo Biscardi, Spello-Perugia-Gubbio, 7-10 ottobre 1991), Napoli, pp. 41-53.

SMALLWOOD E. M. (1956), *Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism*, in "Classical Philology", 51, pp. 1-13.

EAD. (1976), *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Leiden.

SMITH M. (1980), *Pauline Worship as Seen by Pagans*, in "HThR", 73, pp. 241-9.

SODANO A. R. (1993), *Porfirio. Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella, Contro Boeto, Sul conosci te stesso, Eunapio, Vita di Porfirio*, Milano.

SOLIN H. (1996), *Coppie di nomi*, in M. Pani (a cura di), *Epigrafia e territorio. Politica e società. Temi di antichità romane*, Bari, vol. IV, pp. 353-70.

SORDI M. (1961), *I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i Cristiani*, in "StudRom", 9, pp. 365-78.

EAD. (1962), *Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la Chiesa*, in "RSCI", 16, pp. 1-28.

EAD. (1965), *Il cristianesimo e Roma*, Bologna.

EAD. (1980), *La data dell'editto di Decio*, in "RSCI", 34, pp. 451-61.

EAD. (1983), *I cristiani e l'impero romano*, Milano.

EAD. (1985), *Augustinus,* De civ. Dei, *V, 23 e i tentativi di restaurazione pagana durante l'invasione gotica del V secolo*, in "Augustinianum", 25, pp. 205-10.

EAD. (1989), *La lettera di Ambrogio a Studio e il problema della pena di morte*, in "Studi Tardoantichi", 7, pp. 258-74.

EAD. (2000), *L'epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo*, in "Aevum Antiquum", 13, pp. 41-54.

EAD. (2002a), *Il problema religioso nel discorso di Mecenate ad Augusto: Cassio Dione 52,35,3-36,3*, in P. G. Michelotto (a cura di), Λόγιος ἀνήρ. *Studi di antichità in memoria di Mario Attilio Levi*, Milano, pp. 469-75.

EAD. (2002b), *L'incendio neroniano e la persecuzione dei cristiani nella storiografia antica*, in J.-M. Croiselle, Y. Perrin (éds.), *Neronia VI, Rome à l'époque néronienne*, Bruxelles, pp. 105-12.

EAD. (2004), *I cristiani e l'impero romano*, Roma.

SOTGIU G. (1961), *Studi sull'epigrafia di Aureliano*, Sassari.

ID. (1975), *Aureliano (1960-1972)*, in "ANRW", II, 2, pp. 1039-61.

STEIN E. (1932-33), *De Celso Platonico Philonis Alexandrini imitatore*, in "Eos", 34, pp. 205-16.

STERN M. (1976), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I: *From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem.

ID. (1980), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II: *From Tacitus to Simplicius*, Jerusalem.

ID. (1984), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. III: *Appendixes and Indexes*, Jerusalem.

STERTZ S. A. (1977), *Christianity and Historia Augusta*, in "Latomus", 36, pp. 694-715.

STEWART P. (1999), *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, in R. Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London-New York, pp. 159-89.

STRAUB J. (1963), *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike: Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn.

ID. (1968), *"Calpurnia univira"*, in *Bonner Historia – Augusta – Colloquium 1966-1967*, Bonn, pp. 101-18.

STUDER B. (1993), *Eruditio Veterum*, in A. Di Bernardino, B. Studer (a cura di), *Storia della teologia*, vol. I: *Epoca patristica*, Casale Monferrato (AL).

SÜSS W. (1942), *Über das Drama "Querolus sive Aulularia"*, in "Rheinisches Museum für Philologie", 91, pp. 59-96.

TALBERT R. J. A. (1984), *The Senate of Imperial Rome*, Princeton (NJ).

TANTILLO I. (2001), *L'imperatore Giuliano*, Roma-Bari.

TARDIEU M. (1992), *Les gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16°*, in *La vie de Plotin*, vol. II: *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentare, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, pp. 503-63.

THOMAS G. S. R. (1968), *Maximin Daia's Policy and the Edicts of Tolleration*, in "L'Antiquité classique", 32, pp. 172-85.

THOME F. (2004), *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis*, Bonn.

TRAPÈ A. (1978), *Agostino*, in A. Di Berardino (a cura di), *Patrologia*, Torino, vol. III, pp. 325-434.

TREBILCO P. R. (1991), *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge.

TROIANI L. (2003), *L. Giunio Gallione e le comunità giudaiche*, in I. Gualandri, G. Mazzoli (a cura di), *Gli Annei*, Como, pp. 115-24.

TROMBLEY F. (1994), *Hellenic Religion and Christianisation c. 370-529*, 2 vols., Leiden.

TROUILLARD J. (1956), *La médiation du Verbe selon Plotin*, in "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", 146, pp. 65-73.

TURCAN R. (1991), *Eliogabalo e il culto del Sole*, Genova (ed. or. *Héliogabale et le sacré du soleil*, Paris 1985).

UGENTI V. (1992), *Altri spunti di polemica anticristiana nel discorso* Alla Madre degli dèi *di Giuliano imperatore*, in "VetChr", 29, pp. 391-404.

ID. (1994), *Spunti di polemica anticristiana nel discorso* Alla madre degli dèi *di Giulia-*

no Imperatore, in P. J. Parson *et al.* (a cura di), *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma, pp. 451-66.

ID. (2013), *Julien et la Bible: lexique et stratégies interprétatives*, in Capone (2013), pp. 241-55.

VAN DER HORST P. W. (2004), rec. a R. Goulet, Macarios de Magnése, *Le Monogénès*, Paris 2003, in "VigChr", 58, pp. 332-41.

VANNESSE M. (2010), *La reconstruction de Rome après le sac de 410: entre mythe et réalité*, in "Latomus", 69, pp. 508-10.

VANNUTELLI P. (1938), *Actorum Pilati textus synoptici*, Roma.

VÁRHELYI Z. (2010), *The Religion of Senators in the Roman Empire*, Cambridge.

VERA D. (1981), *Commento storico alle* Relationes *di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa.

VERMANDER J.-M. (1970), *De quelques répliques à Celse dans l'Apologeticum de Tertullien*, in "REAug", 16, pp. 205-25.

ID. (1971a), *Celse, source et adversaire de Minucius Felix*, in "REAug", 17, pp. 13-25.

ID. (1971b), *Théophile d'Antiochie conre Celse: Ad Autolycos III*, in "REAug", 17, pp. 203-25.

ID. (1972), *La parution de l'ouvrage de Celse et la datation de quelque apologies*, in "REAug", 18, pp. 27-42.

ID. (1977), *De quelques répliques à Celse dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie*, in "REAug", 23, pp. 3-17.

VOGEL C. (1963), *La signation dans l'Église des premiers siècles*, Paris.

VOGT J. (1939), *Kaiser Julian und die Judentum*, Leipzig.

VOLTERRA E. (1946), *Di una decisione del Senato romano ricordata da Tertulliano*, in *Scritti in onore di C. Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione*, Milano, vol. I, pp. 471-88.

VON CAMPENHAUSEN H. (1929), *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin.

VON HAEHLING R. (1978), *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des römischen Reiches seit Constantinus I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dinastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.)*, Bonn.

WAELKENS R. (1974), *L'économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l'*Apocriticus *de Macarios Magnes*, Louvain.

WALSH J. J. (1991), *On Christian Atheism*, in "VigChr", 45, pp. 255-77.

WALZER R. (1949), *Galen on Jews and Christians*, Oxford.

ID. (1966), *Porphyry and the Arabic Tradition*, in *Porphyre*, Entretiens sur l'antiquité classique, XII, Vandoeuvres-Genève, pp. 275-99.

WATSON A. (1999), *Aurelian and the Third Century*, London.

WEINREICH O. (1921), *Alexander der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des zweiten Jahrhunderts*, in "Neue Jahrbücher für das klassische Altertum", 47, pp. 129-51.

WHITEHORNE J. E. G. (1977), *POxy 3119: A Document of Valerian's Persecution?*, in "ZPE", 24, pp. 187-96.

WIEBE F. J. (1994), *Kaiser Valens und die heidnische Opposition*, Bonn.

WIEMER H. U. (1995), *Libanios und Julian*, München.

WILAMOWITZ MÖLLENDORF U. VON (1900), *Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen*, in "ZNTW", 1, pp. 101-5.

WILKEN L. R. (2007), *I cristiani visti dai romani*, Brescia (ed. or. *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven-London 1984).

WILLIAMS S., FRIELL G. (1999), *Teodosio. L'ultima sfida*, Genova (ed. or. *Theodosius: The Empire at Bay*, London 1994).

WINTJES J. (2005), *Das Leben des Libanius*, Rahden.

WYPUSTEK A. (1999), *Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'antiquité: les accusation de magie érotique imputées aux chrétiens aux IIe et IIIe siècles*, in "JbAC", 42, pp. 50-71.

XERES S. (1984), *La riabilitazione di Valeriano e la politica anticristiana nell'epoca dioclezianea*, in "Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche", 118, pp. 69-76.

ZAHN TH. (1878), *Zu Makarius von Magnesia*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 2, pp. 450-9.

ZAMAGNI C. (2008), Eusèbe de Césarée, *Questions évangéliques*, Paris.

ID. (2011), *Porphyre est-il la cible principale des "questions" chrétiennes des IVe et Ve siècles?*, in Morlet (2011), pp. 357-70.

ID. (2013), *Is the Question-and-Answer Literary Genre in Early Christian Literature a Homogeneous Group?*, in M.-P. Bussières (éd.), *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse*, Turnouht, pp. 241-67.

ZAMBON M. (2003), ΠΑΡΑΝΟΜΟΣ ΖΗΝ: *la critica di Porfirio ad Origene*, in L. Perrone *et al.* (eds.), *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition, Origene e la tradizione alessandrina*, Papers of the 8th International Origen Congress (Pisa, 27-31 August 2001), vol. 1, Leuven.

Indice dei nomi*

* I lemmi Gesù Cristo e Roma sono stati omessi per l'eccessivo numero delle occorrenze.

Indice dei luoghi

Indice dei temi

Indice delle citazioni bibliche

ANTICO TESTAMENTO

NUOVO TESTAMENTO

Giovanni

Atti degli apostoli

Romani